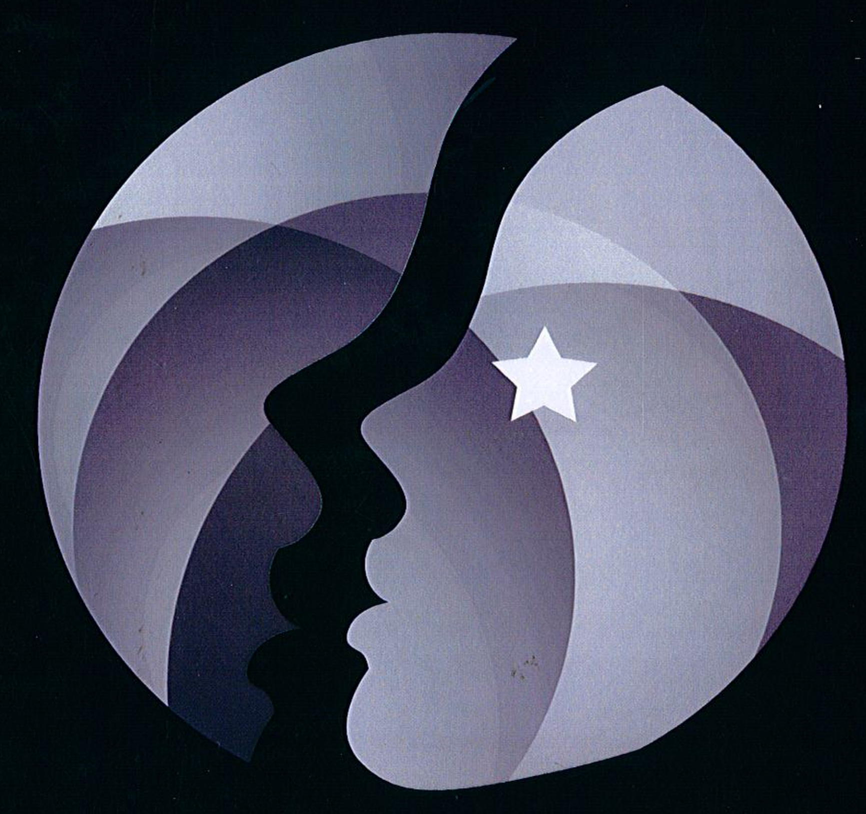
آديلا كورتينا



مواطنون في العالم

نحو نظرية للمواطنة

ترجمة: على ا لمنوفي

مواطنون في العالم

نحو نظرية للمواطنة

*

عديلة كورتينا

مواطنون في العالم
نحو نظرية للمواطنة

ترجمة

علـــي المنـوفـي

فهرســت

الموضوع	الصفحة
مدخل : من الجروتسك اللاهوتي إلى الجروتسك السياسي	٩
الفصل الأول: نحو نظرية للمواطنة	١٧
– التمدن civilidad فضيلة ضرورية .	١٩
– الليبرالية والحد الأدنى من العدالة .	٢٢
– الجماعية وأقصى ما عليه الحياة الجيدة Comunitarismo	٢٤
– المواطنة : خلاصة العدالة والانتماء .	٢٧
– مشاكل مفهوم عصري للمواطنة .	٢٨
الفصل الثاني: المواطنة السياسية	
من الإنسان السياسي إلى الإنسان القانوني	٣١
– طبيعة المواطنة – الإنسان والمواطن .	٣٣
– المواطنة من حيث هي إسهام في المجتمع السياسي – المثالية التي يبحث عنها المواطن .	٣٦
– حدود المواطنة الأثينية .	٣٩
– من النظرية إلى التطبيق .	٤١
– المواطنة كلائحة قانونية .	٤٢
– المواطنة الحديثة – الدولة الحديثة .	٤٣
– الأمّـــــة .	٤٥
– ملامح الهوية .	٤٨

الفصل الثالث: المواطنة الاجتماعية

من دولة الرفاهية إلى دولة العدالة ٤٩

- المضمون النظامي canómico للمواطنة. ٥١
- ظهور دولة الرفاهية. ٥٢
- انتقادات للتضامن المؤسسي instilucionalizada. ٥٤
- الدولة الاجتماعية: مطلب أخلاقي. ٥٨
- تأسس الحد الأدنى للعدالة وليس الرفاهية. ٦١
- من دولة الرفاهية إلى دولة العدالة. ٦٤
- المواطنة الاجتماعية محل نقاش. ٦٦
- أوربا الاجتماعية. ٦٩

الفصل الرابع:

المواطنة الاقتصادية تحوّل الاقتصاد ٧٣

- ما معنى "مواطن اقتصادي؟". ٧٥
- مضمون المواطنة الاقتصادية. ٧٦
- أخلاقيات خطاب تطبيقي عن الاقتصاد والمؤسسة. ٧٧
- رأسمالية المتأثّرين. ٧٨
- مفهوم متجدّد للمؤسسة. مواطنة المؤسسة ومؤسسة المواطنة ٧٩
- إطار المؤسسة الأخلاقية. ٨٤
- عقبات جديدة في طريق ممارسة المواطنة الاقتصادية. هل هي نهاية العمل؟ ٨٦
- الطبقة الجديدة القائدة. "عمّال المعرفة". ٩١
- هل يمكن توزيع المسئوليات؟ القطاع الثالث. ٩٣
- منطق الربح ومنطق العمل الخيري. ٩٦

الفصل الخامس:

المواطنة المدنيّة عموم الأرستقراطية ٩٩

- مضمون المجتمع المدني. ١٠١
- مغيب شمس الأرستقراطية. ١٠٥
- بحث عن التميّز. ١٠٧
- أصل المهن. ١٠٩
- ملامح نشاط مهني. ١١٠
- أخلاقيات المهن. ١١٣
- الرأي العام. حقل لممارسة المواطنة المدنيّة. ١١٨
- تنوير العلماء إيمانويل كانط. ١١٩
- العقل الجمعي المُدجّن (ج. رولز). ١٢١
- هوائيات antenas المجتمع المدني (ج. هابرماس). ١٣٢
- الرأي العام المدني. ١٢٥

الفصل السادس: مواطنة الثقافة البينية. تعاسة عبادة الأثنية ١٢٧

- التعدّدية الثقافية والثقافة البيئية. ١٢٩
- أصول النقاش حول التعدّدية الثقافية. ١٣٣
- الثقافة الدينية من حيث هي مشروع سلوكي وسياسي. ١٣٤
- مشاكل أساسية في مشروع الثقافة البينيّة. ١٣٥
- توصيف الثقافة. ١٣٦
- أنماط الاختلافات الثقافية. ١٣٦
- مواطنة مُطالبة: مشاكل قانونية. ١٣٨
- مشاكل أخلاقية لمشروع الثقافة البينية. ١٤١
- بناء الهوية الشخصية. ١٤١

- اختيار الهوية الشخصية . ١٤٣
- الشكل الأخلاقي للدولة : الليبرالية الراديكالية . ١٤٥
- هل كل الثقافات على الدرجة نفسها من الجدارة . ١٤٧
- انطلاقًا من ماذا يمكن تحديد ما يضفي الإنسانية وما ينتزعها . ١٤٩
- الأخلاقيات الخاصة بالثقافة البينية . ١٥١

الفصل السابع:

التربية في إطار المواطنة. تعلم بناء العالم سويًا ١٥٥

- القيم معاصرة . ١٥٧
- هل تعدد الميول لا قواعد له؟ ١٥٨
- عالم القيم . ١٥٩
- القيم الأخلاقية . ١٦١
- التربية في إطار القيم المدنيّة . ١٦٤
- الحرّية . ١٦٥
- المساواة . ١٦٩
- الاحترام الفعّال . ١٧١
- التضامن . ١٧٢
- الحوار . ١٧٦

الخاتمة: هدف المواطنة الكوزموبوليتية (الكونية) ١٧٩

- مشروع مشترك وواقعي . ١٨١
- المواطنة الاجتماعية الكوزموبوليتية . عموم المواطنة الاجتماعية ١٨٤
- العولمة الاقتصادية والعولمة الأخلاقية . ١٨٦
- الثقافة البينية الشاملة . ١٨٧

مدخل
من الجروتسك اللاهوتي
إلى الجروتسك السياسي

﴿العودة إلى جزيرة الدكتور مورو D. Moreau﴾

لا تمش على أربع. هذا هو القانون.

ألسنا بشراً؟

لا ترشف المشروب. هذا هو القانون.

ألسنا بشراً؟

لا تأكل لحمًا ولا سمكًا. هذا هو القانون.

ألسنا بشراً؟

لا تقنص بشراً آخرين. هذا هو القانون

ألسنا بشراً؟

منذ ما يقرب من قرن من الزمان، عام ١٨٩٦، نشر كاتب القصة الإنجليزي هربرت جورج ويلز واحدة من تلك الأعمال التي تُثير قلق البسطاء من الناس ـومن هم ليسوا شديدي البساطةـ ذلك أن هذه الأعمال تبدو وكأنها تحرّك الجذور والأسس، وتضرب النظام الهادئ للإبداع. هذا العمل، وهو "جزيرة الدكتور مورو" مُنع نشره لبعض الوقت، ثم شهد بعد ذلك طبعات متعددة وبلغات مختلفة، ثم أصبحت من كلاسيكيات الأدب التي كانت بمثابة مصدر إلهام لكتاب السيناريو. وهناك، في هذا المقام، ممثلون مشهورون مثل شارل لوجتون Ch.Laughton أو بيرت لانكستر Burt Lancester الذين قاموا بدور الدكتور مورو، ذلك الشرير، كما قام بالدور نفسه ممثل ليس أقل شهرة، وهو مايكل يورك الذي أدّى، خلال عام ١٩٧٧، دور البطل وهو المفزوع aterrado إدوارد برندك.

هناك مزايا من وراء نقل عمل مثل هذا "إلى الجمهور العريض"، وهناك مساوئ أيضًا، خاصة إذا ما تم استخدام مشاهد الرعب كوسيلة لإبلاغ رسالة مفزعة، لكن ذلك ليس بسبب الشكل، بقدر ما هو بسبب المضمون. هذه هي القضية الخاصة بثلاث قصص على الأقل تُنسب لذلك العصر، وهي قصص عادة ما يتم تذكّرها بسبب مشاهد الرّعب التي تظهر على الشاشة، أكثر من الرسالة الأليمة التي تتضمّنها الروايات الأصلية: أولاها رواية "فرانكشتين" لماري شيلي M. Shelley والثانية جزيرة الدكتور مورو "لهربرت جورج ويلز"، أما الثالثة فهي "الحالة الغريبة للدكتور جيكل ومستر هايد" لروبرت لويس إستيفنسن. الشيء الغريب هو أن المشاهدين عادة ما يقومون بتصنيف هذه الأفلام في باب أفلام الرعب الناجم عن هذه الكائنات المشوّهة التي تهدد دائمًا من خلال الشاشة بصورها المنفّرة.

يقوم المسخ الذي أبدعه فرانكشتين بتدمير الكائنات العزيزة على الدكتور بشكل لا رحمة فيه، ومن جهة أخرى نجد من يسمون بـ humanimales – الإنسان الحيوان – أو المتوحشين، عند الدكتور مورو، يثيرون، منذ البداية، قلق بريندك من خلال الهيئة الجسدية المهجنة

والمكونة من إنسان وحيوان، وينتهي بها الأمر بقتل مبدعها نفسه. هناك أيضًا مستر هايدي الذي يخرج من عالم الخفاء الذي يجبره عليه اسمه، ثم يسيطر رويدًا رويدًا على دكتور جيكل، الرجل الذي فقد قدرته على المقاومة تدريجيًا. نرى إذن أن هذه المسوخ تعتدي على مبدعيها وتعتدي على باقي البشر، وأخذت تبثّ الرعب.

ومع هذا، فليست تلك -كما نعرف- هي الرسالة التي تريد الأعمال الثلاثة المذكورة أن ترسل بها إلينا، بل هناك رسالة أخرى مختلفة، وهي أن المسوخ ليست المخلوقات التي تم مسخها في معامل سرّية على يد علماء مولعين بالبحث العلمي، وإنما هي أن هؤلاء العلماء الذين أصيبوا بالعمى واللامسئولية، وأصبحوا قادرين على مسخ هذه الكائنات التي أدينت بأن تعيش التعاسة، يريدون أن يرضوا فضولهم الذي لا يرتوي.

هذه المسوخ، أي المسوخ الأصلية التي تفتقر للشفقة والمدلول، هي فرانكشتين ومورو وجيكل، وهي مسوخ مبدعة وليست صنائع.

ففيما يتعلّق بويلز، نجد أنه هو نفسه يصف عمله بأنه "جروتسك ديني"، ويُدرجه بذلك في نوع ليس هو "الرعب"، بل في دائرة النقد اللاهوتي.

كان ذلك في الزمن الذي انتصرت فيه النظرية الداروينية، حيث كان العلميون يشرئبّون إلى إمكانية المشاركة في التعاون من أجل تحويل أنواع من المخلوقات إلى أنواع أخرى، بإدخال تعديل على صفاتها الخارجية والداخلية، وكانت هذه إمكانية تفتح بدورها أفقًا جديدًا للتأمل، ذلك أنه إذا ما كان الإنسان قادرًا على الخلق، فإن من حقه المشروع أن يعترض على خالقه، ويسأله السبب في أن الحياة لم تُعطه أيضًا القدرة على أن يكون سعيدًا (فرانكشتين)، والسبب في أن أحد جوانب سمات البشر تُحس (د. جيكل)، والسبب في أنه، أي الخالق، خلق كائنات تميل إلى فعل السوء، بينما يقضي بأنهم يجب أن يفعلوا الخير (الدكتور مورو). إن الخالق، وليست المخلوقات، هو الذي يجب أن يُبرّر حدوث الشر، وذلك في مبحث جديد في الصفات الإلهية teodicea.

في نهاية القرن التاسع عشر، وفي خضم مناخ مُفعَم بالتدين العميق بدرجة أو بأخرى، نجد أن هذا الحوار الاتهامي الذي يصدر عن المخلوق التعس مع خالقه يتسم بعظمة لا تُنكر، ويُحدث في البسطاء من الناس، وكذا في هؤلاء الذين لا يتّسمون بالبساطة الشديدة، الإحساس الرهيب بأننا معشر الأفراد لسنا إلا حيوانات، تتوفر فينا غرائز وتوجهات حيوانية، حيث يقوم أحد العلميين، وقد جن جنونه، أي خالق غير مسئول، بالعمل على تحويلنا إلى نوع آخر، أي إلى نوع إنساني.

ولبلوغ هذا الهدف، نجد أن مورو يحاول إدخال تعديل على السمات التشريحية والفسيولوجية لمائة حيوان، وذلك من خلال استخدام وسيلة مؤلمة هي تشريح الأحياء، الأمر الذي يؤدي إلى إدخاله في عالم البشرية. وسوف نجد أن مورو يقوم بإجراء تجاربه في "منزل الألم"، كما أن المعاناة سوف تكون دائمًا قرينة هذا التكوين للكائنات البشرية التي تصبح غير قادرة على أن تتحول إلى كائنات إنسانية حقيقية، وبذلك تقف في وضع مؤلم، هو وضع وسط بين الحيوان والبشر.

ومع هذا فإن المرحلة الأكثر إيلامًا، والتي تعتبر حجر الزاوية في هذه المراحل التي يبدو فيها أن الحيوانات تتحوّل إلى كائنات بشرية، هي التهيئة العقلية mentalización، فهنا يحاول مورو تهيئة مخلوقاته ذهنيا حتى تتمكن من الإحساس والتفكير، مثلها في ذلك مثل البشر، وعندما تفعل ذلك سوف تدرك أنه بين الجهد المبذول في عملية التحول الجسدي والتحول الذهني توجد هوّة. وعلى مدار هذا العمل نجد أن مورو سوف يقول لبريندك Prendik أن تغيير الشكل الخارجي للحيوانات، بما في ذلك ما هو فسيولوجي، ليس بالأمر الصعب، إذن فالأمر الأكثر تعقيداً هو إدخال تغيير على البنية العقلية، والتمكن خاصة من أن تصبح هذه المسوخ قادرة على التحكم في انفعالاتها وميولها وغرائزها ورغبتها في إلحاق الأذى. ولبلوغ هذا تدخل في دائرة "القانون والعقاب".

وحقيقة الأمر هي أن التهيئة العقلية mentalización، هي، منذ زمن بعيد، إحدى الوسائل الأكثر فعالية لتعديل المواقف، كما أنَّ الطريقة الأكثر شيوعًا واستخدامًا في باب العقلنة، وعادة ما تتكون من عنصرين بسيطين هما: فرض قانون، واستخدام الكرباج، فمن يستطيع فرض قانونه وبث الخوف فإنه الرابح في اللعبة.

يتضمن "قانون" مورو تلك النصوص التي عندما تطبق فإنها تتحول إلى "سلوك إنساني قانوني"، أي هذه الوصايا التي يجب الوفاء بها حتى يكون إنسانًا: أي عدم السير على أربع، وعدم رشف المشروبات، وعدم تناول اللحم والسمك، وعدم قنص كائنات بشرية. وحتى يتم تمثّل هذه الوصايا على أنها أمر يتعلق بهم، فإن هؤلاء الذين يطمعون أن يكونوا بشراً، يجب عليهم أن يتغنّوا بهذه الوصايا بين الحين والآخر تحت إشراف "مُرتِّل القانون"، الذي يُسهم في هذا الأمر الاحتفالي، لا عن طريق المضامين، بل من خلال تكرار "قفل- خارجة شعرية" حيث يتم تكراره ويتحوّل إلى عملية ردع ذاتية autopersuación. وهو "ألسنا بشراً؟". وبالتالي فإن هذه الوصايا تصبح "سلسلة من الترانيم":

لا تمش على أربع، هذا هو القانون. ألسنا بشراً؟

لا ترشف المشروب، هذا هو القانون. ألسنا بشراً؟

لا تأكل لحمًا ولا سمكًا، هذا هو القانون. ألسنا بشراً؟

لا تقنص بشراً آخرين، هذا هو القانون. ألسنا بشراً؟

وعندما يتم تكرار هذه الترانيم يومًا بعد يوم، فإن الأمر ينتهي بأن يجبر هذا نفسه على أن ينتسب إلى البشر، غير أنه عندما لا تصيب الترانيم الخاصة بالتهيئة الذهنية، ويساور ذلك الكائن الشك في أنه إنسان، وبالتالي فذلك القانون الذي هو قانونه، هو الكرباج الذي يحل محل أمر عدم وجود المضمون أو السبب، وهو التهديد بالتعذيب -منزل الألم- الذي "يقنع" الحيوان بأنه كائن بشري، رغم أنه لا يؤمن بذلك، وبالتالي فإن القانون والعقاب يجعلان من الممكن القيام بالانتقال من عالم الحيوان إلى عالم البشر، ذكراً أو أنثى.

ومع هذا ـ طبقًا للعظَة من العمل ـ فإن هذه التهيئة الذهنية القديمة للغاية والقائمة على أساس التكرار والكرباج، تتّسم بأنها غير فعّالة. ورغم أن الشكل الخارجي للحيوانات يطرأ عليه تغيير، فإن الذكاء والمشاعر تظل كما هي في الأساس، ومن هنا فإن موت مورو يعني بالنسبة "لمسوخه"، أو "الإنسان الحيوان"، العودة إلى الأحاسيس الأصلية للنوع، والاختفاء التدريجي للذكاء والعقل البشري. والسبب في ذلك هو أنه فيما يتعلّق بذلك "القانون المفترض للبشر"، الذي وضعه مورو، هو أنه لم يكن هناك أي تناغم بين القدرة الذهنية والمشاعر التي عليها المسوخ المُعذَّبة، ولا توجد أية أرضية للاستزراع. إنها إذن مجموعة من السلوكيات غير ذات الجذور، التي ليس لها مستقبل، وسوف تختفي عندما يكف الكرباج عن العمل.

وإذا ما كان هناك شيء آخر، نجد أنه بموت مورو ("الخالق") يشهد بريندك بوضوح شديد أن هذا الموت هو موت نهائي، وأنه لا يوجد أي أمل في البعث. من البديهي أنه يحاول أن يخدع المسوخ، مؤكدًا لهم أن مورو ذهب لبعض الوقت لكنه سيعود لأنه يخشى على حياته. إلا أن هذا الخداع الواعي هو البرهان القاطع على أنه يعرف أنه لن يعود، وأن العَالِم المبدع قد فقد حياته على يد "مخلوقاته".

لا شك أن النهاية هي المحصلة المنطقية لكل هذه الأحداث، فالحيوانات أخذت تعود تدريجيًا إلى قانونها الأصلي، ولم يتبق من محاولات أنسنتها إلا مرارة ذكر قصة مؤلمة، هي "قصة جروتسكية"، كانت هذه رسالة ويلز ولو بشكل جزئي على الأقل، أي أن التراجع ممكن في أمر تطوّر الأنواع، وأن "عمليات الأنسنة"، التي تم تعلمها بالتكرار والعقاب، ليس لها مستقبل، وأنها آيلة للزوال في وقت قريب، أو على المدى المتوسط أو البعيد.

وهنا من المناسب أن تكون الأديان ـ التي هي محل النقد ـ قد وعت الدرس، بدلاً من أن تلجأ إلى فرض قانون الترهيب، الذي لا يُشكّل جوهرها بأي حال من الأحوال، أن تظل أمينة على رسالة الأمل، أكثر منها على رسالة العقاب، أي رسالة الحنان أكثر من رسالة الخوف.

ومن المناسب أيضًا أن تدرك الحياة السياسية أن تحذيرات ويلز تسير في هذا الاتجاه، ذلك أن ذلك التكرار الممل للقانون والعقاب لا يؤدي إلى سلوكيات مؤنسنة بشكل دائم، ولا يرفع من شأن درجة إنسانية الأفراد، إذا لم يفهم الأفراد الذين يعيشون الحياة الإنسانية ويشعرون أن القانون، إذا ما كان هناك، هو في داخلهم (الوازع)، الذي هو قانونهم هم.

هذا ما كان كانط يريده في حياة الأخلاق الشخصية، عندما أكد أن كل كائن بشري هو كائن مستقل بذاته، وقادر على أن يقدّم لنفسه هذه القوانين التي تصنفه، من حيث هو إنسان، وبالتالي فهي قوانين صالحة للبشرية جمعاء. هذه هي الرسالة التي تريد أن تبعث بها الديمقراطيات، عندما تؤكد أن قوانينها هي تلك التي يريد الشعب أن يضعها لنفسه، سواء بشكل مباشر أو من خلال ممثليه. لكن نتساءل: هل هذا حقيقة؟

يجدر بنا أن نؤكد من جديد أن رسالة ويلز ما زالت سليمة بالنسبة لمجموعة من القوانين، سواء كانت إلهية أو إنسانية، إذ أن ما تبغيه هو "الأنسنة" للأفراد دون أن نبحث في أعماقهم عن عناصر للوئام، من خلال تكرار ذكر القانون والتهديد بالعقاب الاجتماعي أو القانوني. وفي هذا المقام من المهم أن نعترف أن الجروتسك اللاهوتي يمكن أن ينتهي به الحال اليوم ليصبح "جروتسك سياسيًا"، إذا ما ظللنا نتغنّى بشكل جماعي ومُمِلّ بأغنية "حقوق الإنسان" و"الديمقراطية الليبرالية"، دون أن نساند هذا من خلال الألمعية والمشاعر التي يعيشها الناس الذين هم من لحم ودم. وبالتالي فإن القانون الجديد، ترجمة لقانون مورو سيكون على النحو التالي:

من الضروري احترام حقوق الإنسان. هذا هو القانون، ألسنا بشرًا؟

كل فرد من حقه الحياة. هذا هو القانون، ألسنا بشرًا؟

كل فرد من حقه أن يعبّر عن نفسه بحرية. هذا هو القانون، ألسنا بشرًا؟

من الضروري دعم الديمقراطية. هذا هو القانون، ألسنا بشرًا؟

نجد إذن أن تكرار هذا الخطاب إلى درجة الملل، وتهديد الأفراد الذين يتجاوزون ذلك بالسجن والفضيحة الاجتماعية، وتهديد الدول التي تتجاوز هذا بالحيلولة دون تقديم العون لها في إطار منظومة الأمم، لا يحلّ المسائل كثيراً. وعموماً فإن كل فرد هو الذي ينبغي أن يكون مقتنعاً بأن هذه القوانين هي التي يضعها لنفسه، رغم أنه تعلّمها في السياق الاجتماعي الذي يعيش فيه، كما أننا نعرف جيداً، ولو كان ذلك منذ كانط على الأقل، أن هناك فرقاً بين "أصل" القانون وبين "سببه الكافي razon suficiente" أي الأسباب التي تجعل الكائن البشري ينظر إليه، بمقتضاها، على أنه قانونه.

من الأمور الإنسانية الأساسية تُعلم القوانين والقيم من خلال الانخراط في السياق الاجتماعي socialización، والقبول بالقوانين التي تم تعلمها إنما هو أمر يتعلق بكل فرد، وأن هذه القوانين لن تكون كذلك إذا لم تكن مقنعة بالنسبة له وترضي مشاعره. فالأمر كما قال أرسطو منذ أربعة وعشرين قرناً ـ وحتى لو لم يقل ذلك ـ هو أن كل فرد هو جماع الفطنة intelecto والرغبة، العقل والمشاعر. ولهذا فإن هذه القوانين المفترض أنسنتها، إذا لم تكن لها قاعدة صلبة عند العقل الشاعر الخاص بالكائنات الإنسانية، فإنه لا يمكن تجاوز غيبة "الإنسانية".

وتكمن المهمة الكبيرة في المستقبل في البحث عن نقطة الالتقاء بين القوانين والقيم الموجودة لدينا في الديمقراطيات الليبرالية بأنها أنسنة وأنها العقل الشاعر razón sentiente لكل فرد، من حيث هو كائن اجتماعي، وهذه المهمة هي التي نحاول أن نعالجها بشكل جزئي في هذا الكتاب، أي الاستقصاء فيما يتعلق بالمدى الذي يمكن أن يكون فيه مضمون محل نقاش في أيامنا هذه، وهو المواطنة، بمثابة نقطة التقاء بين العقل الشاعر الخاص بأي فرد، وتلك القيم والقواعد التي لدينا والمتعلقة بالأنسنة. الأمر بالتحديد هو محاولة المواءمة بين اثنين من مشاعرنا العقلانية العميقة وهما: أننا ننسب إلى مجتمع، العدل في هذا المجتمع.

الفصل الأول

نحو نظرية للمواطنة

التمدن civilidad : فضيلة ضرورية.

خلال حقبة التسعينيات من القرن العشرين ، أصبح مصطلح "المواطنة" ، ذلك المصطلح القديم، موضة في هذا السياق المعرفي، وهو المعنى الذي يستخدم الأنجلو ساكسون مقابلًا له هو morals (الأخلاق)، وأن الغاية منه هو التدبّر والتأمل كثيرًا في الأخلاق، وكذا في الحق والسياسة. تكاثرت "نظريات المواطنة" ، وتكثر الإشارة إليها في الخطاب الأخلاقي، بمعناه الواسع، أي المواطنة السياسية للأفراد في دولة قومية، ومواطنة تتجاوز حدود القومية في حالة الجماعات التي تتجاوز حدود الدولة، مثل الاتحاد الأوربي، ومواطنة كونية في إشارة ضرورية إلى جمهورية عالمية[١] .

فما هي الأسباب الكامنة وراء هذا الاهتمام اليوم بهذا المضمون القديم؟

هناك، من بين الأسباب المتعددة التي يمكن سوقها، سبب يبدو أنه الأساس الذي عليه تقوم الأسباب الباقية، ألا وهو أن مجتمعات ما بعد المرحلة الصناعية تحتاج أن يتولد بين أعضائها نوعٌ من الهوية، حيث يتعرفون على ذواتهم من خلالها، ويشعرون بالانتساب إليها، ذلك أن هذا النمط من المجتمعات يعاني بوضوح من نقص في الانتماء من جانب المواطنين إلى باقي المجتمع، ودون هذا الانتماء يصبح من المستحيل التصدي بشكل جماعي للتحديات التي يتعرّضون لها.

لقد استطاع دانيل بيل D.Bell، خلال عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، أن يرى في مجتمعات مفتاحها الأخلاقي هو "المتعة الفردية individualismo hedonista"، أن من المستحيل تجاوز الأزمة، فهؤلاء الأفراد الذين يحركهم فقط الاهتمام

---

(١) ترجع أصول هذا الفصل، ومعه الفصل السادس من هذا الكتاب إلى عملية مراجعة وإعادة صياغة شاملة لمقالات "مواطنة اجتماعية وتعددية ثقافية" الذي نشره، خوسيه فيلكس تيثانون، وكذا "الديمقراطية ما بعد الليبرالية" مدريد – sistema صـ ١٣١-١٤٦؛ و "أخلاقيات الثقافة المتبادلة"، و "مقاربة من أوربا" في varios "طبوغرافيات الحداثة" مدريد – المؤسسة الثقافية لنبك "أرختناريا" – طبعة دار نشر visor (تحت الطبع).

بإرضاء جميع أنواع الرغبات المحسوسة في اللحظة الآنية، لا يشعرون بأي ميل نحو المجتمع الذين يعيشون فيه، وبالتالي فهم غير مستعدين للتضحية بمصالحهم الأنانية لصالح العموم.

غير أنه إذا ما كان المواطنون غير مستعدين للمساهمة الفعالة في أعباء الحياة المشتركة لهم ـ هكذا يرى بيل ـ فإن المنجزين الاثنين للحداثة أصبحا في خطر، وهما، في نظر المؤلف، الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية. وعلى ذلك فإن النظام السياسي والاقتصادي يرتبطان بثورة ثقافية تضمن المدنيّة واستعداد المواطنين للالتزام بالمصالح العامة، ومن هنا نجد أن أحد أكبر المشاكل في المجتمع الرأسمالي مؤخراً تتمثل في العمل على ضمان التعاون في بناء المجتمع السياسي، ويقوم بذلك مواطنون معنيّون فقط بتحقيق رغباتهم الفردية. فكيف يمكن التوصل إلى جعلهم يُضحّون من أجل خير الجميع إذا ما اقتضت الضرورة، وهم الأفراد الذين جعلوا من المتعة الآنية هدفهم الوحيد في حياتهم[٢].

سوف يقترح بيل في هذا المقام عدة أمور، من بينها تحفيز ما يسمى بالديانة المدنيّة، التي هي ديانة المواطنين، طبقًا لما نوّه به جان جاك روسو، وتوطيد دعائم المسكن العام. يمكن أن تكون الديانة المدنيّة قوة محفزّة بالدرجة التي يشعر فيها المواطنون بأنهم مشدودون إلى الرموز التي تجمعهم جميعًا ـ مثل العَلَم والنشيد الوطني والأحداث التاريخية المهمة ـ رغم الاختلافات الكبيرة والضخمة في المستويات المادية، فهؤلاء الذين لا يتساوون فيما هو اجتماعي واقتصادي يشعرون بأنهم أعضاء مجتمع سياسي بفضل الرموز المشتركة وأنهم على استعداد أن يضحّوا من أجلها.

من البديهي أن هذا هو الحل الذي تم التوصل إليه بحماس في مختلف المجتمعات، ومع هذا أضحى في بعض الأحيان موضع الكثير من الريبة من منظور العدالة الاجتماعية، لأنه يمكن أن يقوم بوظيفة هي نوع جديد من "أفيون الشعوب"، أو أن يكون مَرْهَما، على الأقل، يوضع على جروح هؤلاء الذين لا يحظون بمعاملة عادلة من قبل المجتمع[٣]. والشيء المثير للاستغراب أن نرى كيف أن عدداً جيداً من الأرجنتينيين يصفّقون لحرب جزر مالبيناس، وخاصة في زمن إثارة قضية الذين اختفوا في عهد النظام القائم، وأن نرى كيف أن الأعلام والهتاف للوطن يمكن أن يسهما في جعل قطاعات كاملة من السكان منسية بشكل يومي.

---

(٢) دانيل بيل "التناقضات الثقافية للرأسمالية" — مدريد — دار نشر أليانثا ١٩٧٧م.

(٣) انظر: عديلة كورتينا "سلوكيات دون قيم أخلاقية Etica sin moral" مدريد ـ تكنوس ١٩٩٠ ص١٣٤ ـ ١٤٣، وكذا: "أخلاق الحرباء" مدريد ـ دار نشر إسباسا كالبي ١٩٩١ الفصل التاسع.

ولهذا فانطلاقًا من المطالب بالعدالة يتضح لنا أن المقترح الثاني لبيل هو الأكثر إقناعًا، وهو الذي أشار إليه في كتابه، وهذا المقترح هو دعم أركان البيت العام.

البيت العام هو القطاع المتعلق بإدارة دخل الدولة ونفقاتها، وهو الذي يُرضي الحاجات والطموحات العامة، وموقعه هو هناك بمبعد عن البيت المنزلي وعن اقتصاد السوق. كما أن التشجيع عليه يؤكد وجود نوع من الاقتصاد المشترك، الذي يصب في توزيع أكثر عدالة للثروة. وهنا يأسف بيل لما يحدث خلال عقد الستينيات بقوله "ومع هذا فإن الأمر الأعظم هو أنه لا تتوفّر لدينا نظرية اجتماعية للبيت العام (. . .) أي لا توجد هناك أية فلسفة سياسية (باستثناء فلسفة جون رالز J. Rawals ولكن لا يوجد أي شيء من قِبَل المؤلفين الاشتراكيين) تعمل على وضع نظرية للعدالة التوزيعية قائمة على الطبيعة المركزيةَ للبيت العام في المجتمع"(٤).

كانت هذه الكلمات بمثابة نبوءة، فبعد نشر كتاب "نظرية العدالة" لجون رالز (١٩٧١) نجد أن عقدي السبعينيات والثمانينيات قد اتسما بكثرة الإصدارات من الكتب المتعلّقة بموضوع "العدالة التوزيعية". وهنا نجد أن بعض هذه النظريات تحاول دعم الاتفاق بين المواطنين، فيما يتعلّق بمفهوم للعدالة، وذلك بغيّة بثّ معناه الخاص "بالانتساب" لمجتمع ورغبته، أي هذا المجتمع، في "الإسهام فيه": الغرض من ذلك هو التحفيز على مدنيته.

وفي هذا السياق، نجد أن كلا من التراث السياسي الجمهوري والليبرالية الاجتماعية يُذكّر أنه إلى أي درجة من الضروري التوصل إلى "تماسك اجتماعي" cohesion s. يساعد ليس فقط على حماية الرأسمالية والديمقراطية الليبرالية، كما كان يريد بيل، بل ويدفع إلى الأمام بأية مشروعات سياسية واقتصادية، بما في ذلك تغيير الاقتصاد الرأسمالي. وأن يصرّا، أي التراث السياسي الجمهوري والليبرالية الاجتماعية، على أن هذا التماسك لا يمكن الوصول إليه فقط من خلال التشريعات التي يتم فرضها، ولكن من خلال انضمام المواطنين ومشاركتهم، من خلال ممارسة الفضيلة الأخلاقية التي هي المدنيّة.

لكن المدنيّة لا تولد ولا تتطور إذا لم ينشأ هناك نوع من التناغم بين طرفي المجتمع اللذين يدخلان في اللعبة، أي بين المجتمع وكل واحد من أفراده، ولهذا فإن على المجتمع أن ينظّم نفسه بشكل يجعله يتمكن من أن يُولّد في كل واحد من أفراده الشعور بأنه ينتسب إليه، وأن هذا المجتمع يهتمّ بشأنه، وبالتالي يتولّد الاقتناع بأنه من الملائم العمل على الحفاظ على هذا المجتمع

---

(٤) دانيل بيل، العمل السابق الفصل السادس.

وتحسينه. هناك وجها العملة، وهما "اعتراف" المجتمع بأفراده وبالتالي "انخراط" هؤلاء في المشروعات العامة، هذان الوجهان يُكوّنان، ولو كان ذلك نوعا من الابتغاء، جوهر المواطنة الذي هو لُحمة المدنيّة.

ولما كان التماسك الاجتماعي أمرًا ضروريا في مجتمعات ما بعد الليبرالية، فإن مفهوم المواطنة هو واحد من المفاهيم التي تولّد الكثير من المراجع في أيامنا هذه، وهي في الأغلب الأعم من الحالات تعمل على دعم وتقوية هذه العادة الضرورية، ألا وهي التمدّن civilidad.

الليبرالية والحد الأدنى من العدالة:

يدخل في هذا السياق، بشكل واضح ومحدد، أحد التيارات الأكثر أهمية في عصرنا، ألا وهو تيار "الليبرالية السياسية"، وبالتحديد من خلال أكبر شخصية تمثل هذا التيار ألا وهو جون رالز J. Rawls[(٥)]. يرى أن مهمة الفلسفة السياسية تتمثّل في وضع نظرية "للعدالة" التوزيعية، بحيث يمكن أن يتشارك فيها جميع أعضاء مجتمع يسير على الديمقراطية الليبرالية، وإذا ما تجسّدت مثل هذه النظرية في مؤسسات هذا المجتمع، فإن المواطنين سوف ينضمّون بشكل جيد إلى هذه المؤسسات التي لا تعكس إلا قناعاتهم إزاء ما هو عدل.

ولهذا، فإن مهمة المنهج الفلسفي هي العمل على أن يكتشف في مكنون الثقافة السياسية لمجتمع ما ماهيّة مفهوم المواطنين لما هو عادل، وأن يقوم هذا المنهج باستخدامه وبناء نظرية للعدالة، ويحاول تجسيدها في المؤسسات الأساسية في المجتمع. وهنا تحديداً، نجد أنه لما كانت فكرة العدالة التي يتقاسمها المواطنون فإن تجسيدها في مؤسسات لا يمكن أن يتأتّى عنه إلا الالتفاف حولها.

ومع هذا فإن وضع نظرية من هذا النوع يواجه صعوبات مختلفة، من بينها هو أن المجتمعات التي تتّسم بالتعددية توجد بها مجموعات لكل منها "رؤيته الكونية" المختلفة، cosmovisiones, وبمفاهيم مختلفة تتعلق بحياة جديرة أن تعاش، وهذا ما أطلق عليه رالز Rawls "نظريات مختلفة تتضمّن الخير" وتكون قادرة على توجيه دقّة حياة شخص في إجمالها. هناك مجموعات دينية مختلفة ونظريات فلسفية مختلفة وأيديولوجيات سياسية

(٥) جون رالز "الليبرالية السياسية" – برشلونة – Critica، لعام ١٩٩٦.

مختلفة، تطرح على المواطنين مشروعات مختلفة للحياة السعيدة. وفيما يتعلق بكيفية تنظيم عملية التعايش بين هذه المشروعات المختلفة، فمشكلة ذلك أنه توجد حلول مختلفة.

أحد هذه الحلول هو أن التعايش غير موجود، وبالتالي نجد أنفسنا أمام مجتمع "مُشرك أخلاقيًا Politeista، حيث نجد إن كل مجموعة فيه تقبل سُلَّمًا قيميًا خاصًا بها، ولا علاقة لها بالآخرين. أما الحل الثاني فيتمثّل في أن تفرض مجموعة مشروعها للحياة السعيدة على الآخرين، من خلال السلطة السياسية، وبذلك نجد أنفسنا أمام مجتمع "واحديّ" أخلاقيًا monista. أما الحل الثالث فهو أن نحاول البحث عما إذا كانت هناك قيم مشتركة بين جميع النظريات، رغم أنها لا تتفق فيما بينها في الرؤية الكونية (عالمها)، وبالتالي نجد أنفسنا أمام مجتمع تعددي أخلاقيًا[٦].

من هنا ينشأ اليوم ذلك الاختلاف الشهير، في الإطار الأخلاقي السياسي، بين ما هو عدل وما هو خير، أي بين مفهوم أخلاقي للعدالة تتقاسمه وتشترك فيه أغلب المجموعات في المجتمع، والمثاليات المختلفة للسعادة التي تهدف إلى توجيه دفّة حياة فرد في إجمالها. وتشكل هذه القيم المشتركة بين الجميع ما يطلق عليه "الحد الأدنى من العدالة" الذي لا يمكن لأي مجتمع تعددي أن يتخلّى عنه، رغم أن المجموعات المختلفة لها مثالياتها المختلفة فيما يتعلق بالحياة السعيدة، ولها مشروعاتها الخاصة "بالحد الأعلى من السعادة". ويتحدث رولز عن الحد الأدنى من العدالة مشيرا إليها من خلال عبارة "مفهوم أخلاقي للعدالة من أجل البنية الأساسية للمجتمع"، وبالنسبة للطروحات المختلفة للسعادة يطلق عليها عبارة "نظريات تستوعب الحياة الطيّبة"، وبالنسبة لي فقد فضّلتُ أن أطلق مصطلح "أخلاقيات الحد الأدنى" أو "الأخلاقيات الدنيا" ética minima ética de minimas بالنسبة للقيم المشتركة بين الجميع، وأن أطلق مصطلح "أخلاقيات الحد الأقصى ética de maximos بالنسبة للمشروعات المختلفة للحياة السعيدة[٧]، وعلى المجتمع التعددي أن يقيّم بحكمة الحد الأدنى والحد الأقصى، وخاصة إذا ما كان من الممكن إقامة مجتمع تتسم فيه التعدّدية بالتعايش بين ثقافات مختلفة، ويجب على المجتمعات التعدّدية والمتعددة الثقافات أن تعني عناية جيدة بالحد الأدنى والأقصى للحياة السعيدة، بشكل لا يمكن معه التعدي على العدالة ولا تغيب فيه فرص تحقيق السعادة.

---

(٦) عديلة كورتينا "أخلاقيات المجتمع المدني" – مدريد – دار نشر أنايا/ Alaude 1994م.

(٧) عديلة كورتينا "الأخلاقيات الدنيا" – مدريد – تكنوس ١٩٨٦م؛ "الأخلاقيات التطبيقية والديمقراطية الراديكالية" – مدريد – تكنوس – ١٩٩٣، خاصة الفصل الثاني عشر؛ "الأخلاقيات المدنية والدين" مدريد PPC 1995.

وحتى يمكن التوصل إلى ذلك، فمن الملائم أن نبدأ مذكرّين بالاختلاف الذي أشار إليه جان جاك روسو بين "الإنسان" و"المواطن"، فالإنسان عمومًا يريد أن يكون سعيدًا، والسعادة هي غايته، أما المواطن، الذي هو عضو في مجتمع، فإنه يأمل من هذا المجتمع أن يقوم بتطبيق العدل، وأن يزوده بالموارد اللازمة حتى يتمكن هو بنفسه من تنفيذ مشروع الحياة السعيدة الذي يريد.

ومن جانب آخر، نجد أن الليبرالية السياسية تعلن عن طبيعتها من حيث أنها نظرية سياسية معنية فقط بالمواطن وليس بالإنسان، وتدرك النظرية أنها يجب أن تلتزم بالدفاع عن مضمون العدالة الذي يوجد حوله اتفاق، سواء كان هذا الاتفاق واعيا أو في اللاشعور. وهنا فإن دعم الالتفاف حول هذا المضمون الخاص بالعدالة المشتركة، واتخاذه كمرجعية لحل الأزمات التي تنشأ في المجتمع هو واجب أخلاقي، تحتّمه المدنيّة، وهو واجب أخلاقي يخلق مجتمعا.

ومن جانبنا، فإننا، من خلال هذا الكتاب، سوف نذهب إلى ما هو أبعد من مجرد المضمون السياسي، أي سوف نتجه إلى رؤية أكثر شمولية تضع في الحسبان "المواطن المدني" و"المواطن الاقتصادي" وليس "المواطن السياسي فقط". غير أننا في هذا السياق الآن، نهدف فقط إلى كتابة محضر يتضمّن أنه ابتداء من عام ١٩٧١م، أي تاريخ نشر كتاب "نظرية العدالة" أخذت تكثر الإصدارات حول العدالة التوزيعية، مثل مؤلف لـ نوزيك Nozick أو والزر Walzer أو MacIntyre: يبدو من الضروري الانتساب إلى مجتمع عادل حتى يشعر المرء أنه مواطن ضالع فيه وجزء منه.

الجماعية وأقصى ما عليه الحياة الجيدة Comunitarismo:

ومع هذا، نجد أن النظريات الليبرالية للعدالة، والتي غزت واحتلت فاترينات عرض الكتب في المكتبات خلال عقد السبعينيات، لم يكن أمامها مناص إلا أن تواجه خلال عقد الثمانينيات خصمًا عنيدًا، ألا وهو "الحركة الجماعية" el movimiento comunitario، وهي حركة يشارك فيها عدد من المؤلفين غير المتجانسين، فالجماعية comunitarismo، طبقًا لما يقوله مايكل ولزر M. Walzer، ربما لا تستطيع أن تقدّم نفسها كبديل لليبرالية، بل فقط

من حيث إنها نقد وُجِّه إلى جوانب القصور فيها، لكنها مع هذا تقدم نقدا جوهريا بالنسبة للموضوع الذي نحن بصدده[٨].

وبادئ ذي بدء، نشير إلى أن الحيادية المفترضة للمضمون الأخلاقي للعدالة التي كان يتحدث عنها رولز فيما يتعلق بما كان يطلق عليه "نظريات تستوعب مفهوم الخير" يمكن ألا تكون كذلك في عالم الواقع. فهو يخشى الجماعية، وله حق، وأن المبدأ الليبرالي للعدالة يمكن أن يتبدّى في واقع الأمر كنظرية استيعابية أخرى، أي نظرية أخرى لأخلاقيات الحد الأقصى تحاول أن تقضي على باقي النظريات. وفي هذه الحالة يمكن أن نسقط، ولا محالة في ذلك، في الاستبدادية الليبرالية التي يمكن أن تكون في البداية بمثابة ثقافة أعلى من الثقافات الأخرى، وينتهي بها الحال إلى أن تعلن نفسها الثقافة الوحيدة، أي مواصلة السير في "الواحدية" الأخلاقية، وليس التعدّدية، وفي الثقافة الواحدة وليس في الثقافات المتعددة.

لكن نرى، من جانب آخر، أن النظرية العقلانية للعدالة، وخاصة في حرصها على عدم اتخاذ مضمون محدّد للحياة الجيدة، إنما تعد بمثابة "إجرائية" procedimental. وهنا فإن مثل هذه النظرية يجب أن توضّح ما هي الأسس التي يجب أن يقوم عليها أي مجتمع، حتى يكون مجتمعًا عادلا، مشيرة في هذا المقام إلى ما هو جيد، في حالة ضرورة تحديد ما هو عادل. تشير هذه المبادئ بشكل كبير إلى الإجراءات المتّخذة في باب اتخاذ القرارات العادلة، وليس بنفس الدرجة، إلى مضامين جيدة، وبالتالي فإن النظرية تفقد قوة الدفع المحفزّة. فكيف يمكن تحفيز المواطنين حتى يتعاونوا في الشأن العام انطلاقًا من عقلانية إجرائية تتسم بالبرود وبالوضوح، ويتم التعبير عنها من خلال النظريات الليبرالية للعدالة؟

وإذا ما حاول الليبرالي، بما عنده من مفهوم للعدالة، الحضّ على شيء "حميم" visceral، مثل "التفاف" المواطنين حول مبادئ مجتمع مستقر، فلا يبدو أن النظريات المجردة، الخاصة بالعدالة تحديداً، قادرة على توليد ذلك الالتفاف، فنادرا ما يتم التوصل إلى هذا الالتفاف من خلال النظريات العقلانية. غير أنه، أي هذا الالتفاف، يحتاج، لكي يستيقظ، اللجوء إلى العلاقات والروابط القديمة المتعلّقة "بالانتساب" لهذه الجذور التاريخية والتقليدية التي تشكل الوجه الآخر للروح.

---

(٨) مايكل والزر "النقد الجماعي comunitaria لليبرالية"، "السياسة" العدد الأول (١٩٩٦) صـ٤٧ـ٦٤. وحتى نطلق على وجهة النظر المضادة انظر Angelcastineira (dir) "المجتمع والأمة" برشلونة – Proa 1995.

تتضمن "هوية" الأفراد، كما سنرى لاحقًا[٩]، في أيامنا هذه وفي مجتمعاتنا، عنصرا لا يمكن التنازل عنه، ألا وهو المساواة بين جميع المواطنين في الكبرياء، غير أن هناك أيضًا مجموعة من العناصر الخاصة بكل فرد وكل جماعة إثنية أو دينية أو قومية من تلك الجماعات التي ينتسب إليها، وأن هذه هي التي تقدم لهؤلاء الأفراد أنماطًا للحياة الطيبة.

ومن هنا، فإن أصحاب نظريات "الاتحاديين" comunitarios يمكن أن يتهموا الليبراليين بالدعوة إلى فردية منبتّة الجذور عن المجتمع، وغير قادرة على أن تقدّم للأفراد مُثُلا في الحياة الشخصية والجماعية comunitaria. أما هؤلاء، فهم على العكس، إذ يقدّمون ما يمكن أن نطلق عليه الحد الأقصى من الإقدام"un maximalismo agathológico" وهو مفهوم كامل لما هو طيب، مقابل ما يسمى "أقصى قدر من العدالة" تحدثنا عنه سلفًا، وهم بذلك يريدون أن يستعيدوا أفكار الخير والفضيلة في سياق المجتمعات، ذلك أنه من خلال هذه الأخيرة نتعلم تقاليد الشعور والخير.

يكون هذا فقط انطلاقًا من أشكال الحياة في مجتمعات محددة، وهذا فقط انطلاقًا من ethoi الخاص بالمجتمعات، حيث يمكن أن يتم تصميم مفهوم معين للعدالة أو مفهوم آخر، وليس انطلاقًا من الحيادية المفترضة إزاء المفاهيم المختلفة للحياة، فقط هو ذلك الفرد الذي يشعر بأنه عضو في جماعة محددة والذي يرغب في نمط محدد للحياة، وهو ذلك الذي يدرك أنه معترف به في مجتمع من هذا النوع على أنه واحد من أفراده، وأن له هويته كعضو في الجماعة، عندئذ يشعر أن لديه الأسباب التي تجعله ينضم، بفعالية، إلى هذا المجتمع. وهنا فإن أخلاقيات الأصالة والوفاء للهوية الفردية والجماعية يجب أن تكمل -على الأقل- أخلاقيات العدالة[١٠]. العدالة الإجرائية غير كافية للحياة، إذ أن هناك حاجة لوجود المشاعر والسعادة اللذين يوجدان في المجتمعات.

هناك بعض الكتب الصادرة التي تسير في هذا السياق، مثل "وراء الفضيلة" أو "الليبرالية والحد الأقصى للعدالة". وهذا السياق يعني أنه لا تكفي عقلانية العدالة، بل من الضروري أن نأخذ في الاعتبار الانفعالات الناجمة عن الشعور بالانتماء إلى مجتمع[١١]. والشيء المثير

---

(٩) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

١٠- شارلز تيلور "أخلاقيات الأصالة" برشلونة - بايدوس ١٩٩٤، مصادر الأنا- برشلونة بايدوس ١٩٩٦.

(١٠) Alasdair MacIntyre، "وراء الفضيلة" برشلونة - critica 1987؛ مايكل ج. ساندل "الليبرالية والحد الأقصى من العدالة" دار نشر جامعة كامبريدج - ١٩٨٢.

(11) Alasdair MacIntyre, *Tras la Virtud,* Barcelona, Crítica, 1987; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, 1982.

للاستغراب هو أن ما يدافع عنه ماكنتير، دون ارتباط خاص بالديمقراطية، أضحى، مع مرور الزمن، مكوِّنا ضروريا للإبقاء على "ديمقراطية مستدامة"، فإذا ما أردنا تجاوز الأزمات والتناقضات في مجتمعات ما بعد الرأسمالية وما بعد الليبرالية، وإذا ما أردنا أن نؤكد على وجود "ديموقراطية مستدامة" إضافة إلى تصميم نماذج عقلانية للعدالة، من الضروري أن ندعم في الأفراد "مشاعر الانتماء للمجتمع" وهي مبادئ ومواقف ضرورية.

المواطنة: خلاصة العدالة والانتماء

فيما يتعلق بالجدل الدائر بين الليبراليين والاتحاديين comunitarios نجد أنه أدى -وما زال- إلى خلق العديد من الجدال والنقاش الجماعي وعقد المؤتمرات، سواء في العالم الأنجلو ساكسوني، حيث نشهد حالة مواجهة بين الليبراليين والاتحاديين comunitarios(١٢)، مثلما هو الحال في الحقل الجرماني، حيث تنحصر نقاط الخلاف بين الذين يميلون إلى العولمة universalistas من التيار الكانطي والسياقيين contextualistas من السائرين على النهج الهيجلي(١٣). ومع هذا فعلى نهج النقاش المحتدم يبدو أنه أخذ يتبدّى من حيث النظرية وأرض الواقع مفهوم "ثالث" الذي هو المواطنة.

ندرك من حيث المبدأ، أن واقع المواطنة، أي أن يعرف المرء ويدرك أنه مواطن في مجتمع، يمكن أن يحفّز الأفراد ليعملوا من أجله، وبالتالي فمن خلال هذا المفهوم يلتقي الجانبان اللذان كانا محلّ تعليقنا، وهما الجانب "الوطني"، أي الجانب الخاص بمجتمع يجب أن يكون عادلا حتى يتمكن أفراده من إدراك مشروعيته، والجانب "المعتم" الذي تمثله تلك الروابط الخاصة بالانتماء، وهي الروابط التي لم نخترها بل تشكل جزءاً من هويتنا. فأمام التحديات وأمام أي شيء يواجهه مجتمع ما هنا يمكن اللجوء إلى "العقل والمشاعر" عند أفراده، ذلك أنهم مواطنون في هذا المجتمع الخاص بهم.

---

(١٢) انظر على سبيل المثال: Shlomo. Avineri/A. de Shalit (eds), communilarism and individualism, Oxford University Press 1992; S. Mulhall/A. Swift. مدريد "الفردية في مواجهة المجتمع - دار نشر "Temas de hoy" 1996. انظر أيضًا أندريه بريتون/ بابلو دي سيلفيرا/ هرفي بورتواز (coord) الليبراليون والاتحاديون، باريس P.U.F 1997.

(١٣) Wolf gang Kuhlmann (Hg), Moralität und sittlichkeit - فرانكفورت Suhrkamp 1986؛ انظر عديلة كورتينا "سلوكيات بلا أخلاق" الفصل الرابع.

يبدو إذن أن عقلانية العدالة والشعور بالانتماء إلى مجتمع محدد يسيران معا، هذا إذا ما أردنا تأكيد وجود مواطنين كاملي المواطنة، وكذلك ديمقراطية مستدامة. وهذا هو السبب الذي من أجله وجدنا أن عقد التسعينيات يشهد عصرنة لمصطلح قديم جديد هو المواطنة(١٤).

المواطنة مفهوم يقوم بدور الوساطة، لأنه يضم متطلبات تتعلق بالعدالة، ويشير في آن معا إلى هؤلاء الذين هم أعضاء في هذا المجتمع، ويربط بين عقلانية العدالة وحرارة الشعور بالانتماء. ولهذا فإن وضع نظرية للمواطنة مرتبطة بنظريات الديمقراطية والعدالة، ولكن باستقلال ذاتي نسبي بالمقارنة بهما، قد يكون واحداً من التحديات التي نعيشها في عصرنا. ولما كانت مثل هذه النظرية يمكن أن تقدم لنا الأسس الأفضل من أجل الحفاظ على ديمقراطية ما بعد الليبرالية ودعمها، فإنها أيضًا يمكن أن تكون على مستوى المحفّزات: أي أنها ديمقراطية تلتقي فيها المطالب الليبرالية للعدالة والجماعية الخاصة بالهوية والانتماء، وبالفعل نجد وفرة من النظريات المتعلّقة بالمواطنة خلال عقد التسعينيات تقدم "لمسوخ" الدكتور مورو إمكانية وضع القوانين الخاصة بها.

غير أن الأمور ليست بهذه البساطة، ذلك أن وضع نظرية للمواطنة تعني بالشروط المطلوبة التي تقوم على أساس المفاهيم المعاصرة للعدالة والانتماء، أي مفهوم للمواطنة قادر على تحفيز أعضاء المجتمع على الالتفاف حول مشروعات عامة، دون الحاجة في ذلك إلى استخدام طرائق فيها احتيال، ويتطلب مواجهة مجموعة كبيرة من المشاكل، التي غالبًا ما تكون موروثة، ومشاكل أخرى تطرأ في بعض الحالات.

مشاكل مفهوم عصري للمواطنة:

ليس من السهل أن نقدّم قائمة بهذه المشاكل، والأصعب من هذا تقديم حلول، لكننا سنحاول فيما يلي أن نقدم صورة بانورامية نوعا ما، آخذين دليلنا في هذا المفاتيح الخاصة ببنية هذا الكتاب، بحيث تعكس أوجهًا مختلفة للمواطنة وليس البُعد السياسي فقط:

١ – المواطنة مفهوم ذو تاريخ طويل في التراث الغربي، يرجع في أصوله إلى جذرين، هما اليوناني واللاتيني، هذا الجذر المزدوج الذي يتسم بأنه أكثر سياسية في الحالة الأولى، وأكثر قانونية في الحالة الثانية، يمكن أن نتتبعه حتى أيامنا هذه في معرض المناقشات

---

(14) Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Monalität und Sittlichkeit,* Frankfurt, Suhrkamp, 1986; Adela Cortina, *Ética sin moral,* cap.4.

الحامية بين مختلف الموروثات التراثية مثل الجمهورية والليبرالية، أي ذلك الخاص بديمقراطية المشاركة وبديمقراطية التمثيل.

٢ - أن مفهوم المواطنة الذي تحوّل في أيامنا إلى أمر جوهري هو مفهوم "المواطنة الاجتماعية" لـ. د. ت. إتش. مارشال، وأن دولة الرفاهية هي فقط التي تمكنت من الوفاء به، بغض النظر عن جوانب القصور الكثيرة التي اتضحت. وتثير الصعوبات، التي يتم بها هذا الشكل من أشكال الدولة شكوكًا مهمة في أنه لن يقل سقف المطالب التي يطرحها مفهوم المواطنة الاجتماعية. فدولة العدالة أصبحت دولة ضرورية على ما يبدو.

٣- يبدو أن مفهوم المواطنة، الذي من المعتاد أن يكون مقتصراً على السياق السياسي، يتجاهل البعد العام للاقتصاد، وكأن الأنشطة الاقتصادية لا تتطلب إضفاء شرعية اجتماعية مصدرها "المواطنون الاقتصاديون".

٤ - والشيء المثير للفضول هو أن المجتمع المدني الذي يبدو، من حيث المبدأ، أنه بعيد عن فكرة المواطنة، لأنه يتحدث تحديداً عن علاقات اجتماعية وليست سياسية، يتمثّل أمامنا اليوم على أنه أفضل مدرسة للمدنيّة. ومن هذا المنطلق أطلقت التسمية التالية: "الأساس الذي عليه يقوم المجتمع المدني"، وهو أساس يتألّف من التأكيد على أنه مكوّن من مجموعات المجتمع المدني التي تولّدت بطريقة حرة وتلقائية، في إطار يتعلم فيه الأفراد المشاركة والاهتمام بالقضايا العامة، ذلك أن السياق السياسي هو في واقع الأمر ممنوع عليها. وعلى هذا فإن المجتمع المدني سوف يكون، انطلاقًا من هذا المنظور، المدرسة الحقيقية للمواطنة، وفي هذا المقام نجد أن مايكل رالزر سوف يتحدث عن "مواطنة مركبة"، بينما نحاول من خلال بحثنا هذا الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك بعض الشيء، وأن نتحدث عن "المواطنة المدنيّة".

٥ - بيد أن المواطنة الخاصة بدولة قومية أخذت تتهاوى تحت وطأة المطالب الأيديولوجية المسمّاة "المجموعات grupalistas"، حيث تشير تلك الأيديولوجيات إلى التعايش بين المجموعات ذات الثقافات المختلفة أو أية أنماط أخرى من المجموعات الاجتماعية. ففي الحالة الأولى نجد مشكلة توليد "مواطنة متعددة الثقافات" أو كما سنطلق عليها في هذا البحث "مواطنة الثقافة البينية ciudadania intercultural"، أما في الحالة الثانية نجد أن المطالب الخاصة بكل واحدة من المجموعات تتمحور فيما أطلق عليه يونج "مواطنة تباينية" C.diferenciada.

٦- يتطلب الموروث التراثي العولمي- الليبرالي والاجتماعي تجسّد "مواطنة كوزمبوليتية" تتجاوز أطر المواطنة الوطنية (الخاصة بالدولة القومية) وتتجاوز كذلك البعد القومي transnacional (الخاص بالاتحاد القائم بين الدول الوطنية مثلما هو الحال في الاتحاد الأوربي). ولما كنا قد أخذنا في الحسبان بأن فكرة المواطنة إنما تربطنا خصوصا بمجتمع سياسي، فإن المواطنة الكوزموبوليتية هي، من حيث المبدأ، مثالية غريبة تتطلب تجاوز جميع العقبات. ومع هذا فإن الموروث التراثي الأخلاقي السياسي العام هو الذي لا يزال يُضفي معناه على جميع الإنجازات الأخلاقية والسياسية.

٧- وفي نهاية المطاف، نقول إن المواطنة هي عبارة عن محصلة العمل وما يترتب على خطوات تبدأ بعملية التربية الرسمية (المدرسة) وغير الرسمية (الأسرة والأصدقاء ووسائل الإعلام والمناخ الاجتماعي). فالأمر هو عبارة عن تعلّم أن يكون المرء مواطنا، مثلما يتعلم أشياء أخرى كثيرة، ولكن ليس ذلك عن طريق تكرار قانون لا صلة للمرء به، وليس عن طريق الكرباج بل أن يصل ذلك إلى أعمق أعماق الكيان.

سوف نعالج هذه المشاكل في الصفحات التالية من هذا الكتاب الذي لا يستهدف الإلمام الشامل والكامل بكل الجوانب المتعلّقة بمفهوم شديد التعقيد، لكن نحاول أن ننوّه من خلاله - أي الكتاب- ببعض الأمور من أجل بناء مجتمع أكثر عدالة ونحن أكثر انتسابا إليه. وتقودنا أولى هذه المشاكل إلى الأصول الغربية لمفهوم المواطنة، أي إلى هذا الجذر المشترك اليوناني والروماني للمصطلح، وهو جذر يرافق المصطلح على مدار تاريخه، مُسهِما بذلك في خلق الكثير من الخلط.

الفصل الثاني

المواطنة السياسية من الإنسان السياسي إلى الإنسان القانوني

طبيعة المواطنة الإنسان والمواطن:

المواطنة، هي في البداية "علاقة سياسية" بين الفرد والمجتمع السياسي، وعلى أساس هذا فإن الفرد هو عضو كامل الحقوق في هذا المجتمع، كما أنه يدين له بالولاء الدائم(١٥). وبذلك فإن لائحة المواطن هي الاعتراف الرسمي بانخراط الفرد في المجتمع السياسي، أي ذلك المجتمع الذي أخذ منذ أصول عصر الحداثة يتمحور في شكل الدولة الوطنية للحقوق.

ومع هذا فإننا لم نقل إلا القليل جداً في هذا المقام حول طبيعة المواطنة، ذلك لأن "الرباط السياسي" الذي تتكوّن منه المواطنة إنما هو عنصر "تحديد الهوية" الاجتماعية للمواطنين، وهو واحد من العناصر التي تشكل هويتهم. وفي هذه النقطة نجد جذور العظمة والتعاسة التي عليها هذا المفهوم الذي نعالجه ذلك أنه، من حيث المبدأ، نجد أن تحديد الهوية بالانتساب لمجموعة إنما يعني اكتشاف الملامح المشتركة، وأوجه الشبه بين أعضاء المجموعة، لكن، في آن معًا، نجد أن ذلك يعني أيضًا الوعي بأن هناك فرقًا بين هذه الجماعة وبين الغرباء عليها. ومن حسن الحظ أن تشابكات المواطنة تتغذّى على أمرين: إحدهما الاقتراب ممن تجمعهم أوجه الشبه المشتركة، والانفصال عمن هم مختلفون، فالمواطن الأثيني يرتبط بمن هم مثله، أي الأحرار والمتساوون، ويبتعد عمن هم غير ذلك. أما المواطن الروماني فإنه يعرف أن القانون يحميه، وهو قانون لا يعيش البربر تحت مظلته.

نجد إذن أن مفهوم المواطنة يتولّد انطلاقًا من هذه الجدلية المسماة "الداخل/ الخارج"، أي انطلاقًا من هذه الحاجة إلى الاتحاد مع من هم شبهه، وهذا يتضمّن أيضًا الانفصال عمن هم مختلفون عنه، وهذه حاجة يتم معايشها في الغرب على الأقل على أنها أزمة دائمة. فالكونية المسيحية تجري على عروق الليبرالية والاجتماعية، مُفصحة عن الدرجة التي نرى فيها أن أوجه

---

(15) Derek Heather, *Citizenship,* London/Nueva York, Longmann, 1990, 246.

الشبه بين جميع البشر أعمق بكثير من أوجه الاختلاف. من هنا، من الصعب أن نضع إطاراً لهذا الخضّم العظيم، وهذا ما عبّر عنه بفطنة بالغة جان جاك روسو في كتابه "العقد الاجتماعَي"، عندما أوضح الفرق بين الإنسان (ذكراً أو أنثى) والمواطن، وديانة الإنسان وديانة المواطن. فالإنسان -وربما من الأفضل أن نقول الشخص- يشيع كثيراً أبعاده السياسية التي ليست إلا واحدة مهما كانت درجة أهميتها في حياته. الشخص هو عضو في أسرة، وفي مجتمع الجيران والكنيسة والاتحادات التي يرتبط بها بمحض إرادته. وفي جميع هذه الحالات يقوم بوضع "روابط اجتماعية" بأعضاء هذه المجموعات الذين يعتبرون أمراً جوهرياً لهويته الشخصية. هو أيضاً عضو في جماعة سياسية، وهي سمة تربطه بهؤلاء الذين يشتركون معه في نفس المواطنة، كما أنها تمنحه أيضاً ملمحاً آخر من مكونات هويته. غير أنه من المستحيل أن نختصر الشخص في المواطن، كما أنه من المستحيل أيضاً أن نختصر دين الشخص في دين المدينة.

الديانات اليونانية والرومانية هي "ديانات المدينة"، قومية تحيط المواطنين في هذا المجتمع بمجموعة من الرموز المقدسة، وتفصل بينهم وبين الآخرين. أما المسيحية فهي ديانة الشخص التي تربطه بالله المحيط بكل شيء وبمجتمع عام، ولهذا فهي بالضرورة ديانة مناهضة لما هو قومي، ومن هنا فإن الليبرالية والاجتماعية، اللذين ورثا هذه الديانة، هما بالضرورة كوزموبوليتية. وما حاوله جان جاك روسو، ولم ينجز فيه إلا القليل من النجاح، هو أن يجعل من المواطنة نوعا من الديانة المدنيّة التي تجمع بين العام -الكونية- التي عليها المسيحية والطابع المدني الذي عليه الديانات القومية[١٦].

وانطلاقاً من هنا فإن أي مفهوم للمدنية يريد الإجابة على الواقع الذي يعيشه العالم الحديث، يجب أن يرتبط، انطلاقاً من جذور المواطنة القومية والكوزمو بوليتيه في "هوية تكاملية"، أكثر منها بهوية "تفتيتية disgregadora"، وهنا نذكر، من جانب آخر، أن الشخص ليس مجرد مواطن فقط. هذا الصنف من المضامين هو الذي نودّ الغوص فيه، وذلك بالعمل على جمع أكبر عدد ممكن من المعلومات. وللوصول إلى هذا، سوف نبدأ بالتذكير بأن المواطنة من حيث هي "علاقة سياسية"، ومن حيث هي رابطة بين مواطن ومجتمع سياسي، إنما تنطلق من جذر مزدوج -اليوناني والروماني- يقود بدوره إلى تراثين اثنين هما: "الجمهورية" التي ترى أن الحياة السياسية هي السياق الذي يبحث فيه الناس، بشكل جماعي،

(16) Ronald Beiner, "Introduction", Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, 25, nota 34.

عن الخير لهم، و "الليبرالية" التي تعتبر أن السياسة إنما هي وسيلة يمكن من خلالها أن تتحقق في الحياة الخاصة مثاليات السعادة الخاصة بكلٍ.

ومن جانب آخر نجد أن هذين التراثين ينعكسان في نموذجين للديمقراطية على مدار التاريخ، مع بعض التمحيصات المختلفة، وأنها تندرج تحت شعارين مثل "ديمقراطية المشاركة" و "ديمقراطية التمثيل" (١٧). هناك حقيقة تقول إن عددا كبيرا من أتباع ديمقراطيات المشاركة ربما يرفضون هذا الاختلاف الأخير، ويؤكدون أنهم أيضًا يدركون أن السلطة السياسية تتم ممارستها من خلال ممثلين وليس بشكل مباشر، وهذا أمر مستحيل وغير مرغوب فيه، وأن الشيء الذي يميّزهم، مقارنة بنماذج أخرى للديمقراطية، هو رغبتهم في الحضّ على مشاركة المواطنين. وبينما نجد نماذج أخرى ترضى بما يقوم به الممثلون المنتخبون بشأن الحياة العامة، ويتركون المواطنين ليعيشوا حيواتهم الخاصة، نجد أن الديمقراطي المشارك يلح على زيادة قنوات مشاركة المواطنين، انطلاقًا من مجالس البلديات ومن خلال الوحدات الفرعية الفيدرالية أو المستقلة استقلالًا ذاتيا (١٨). وهذا كله من أجل التوصل إلى أن تكون الديمقراطية حقيقة "حكومة الشعب" وليس فقط من حيث كونها البعد التمثيلي المحض، أو "الحكومة التي يريدها الشعب". وفي هذا المقام نجد أن الطرح الأكثر راديكالية في هذه الأيام هو ما يقدّمه بنيامين باربر B.Barber في كتابه Strong Democracy، حيث يراهن من خلال هذا الكتاب، ودون أية قيود، على المشاركة المباشرة كطريقة وحيدة للحيلولة دون باثولوجيات الديمقراطية الليبرالية أو الضعيفة، أي أن المواطن الحق هو الذي يشارك مباشرة في المناقشات والقرارات العامة (١٩).

ترجع جذور كل هذه المناقشات إلى اليونان الكلاسيكية على الأقل، ذلك أن فكرة المواطنة هي فكرة كلاسيكية، التي ترجع في الزمن إلى أثينا القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، وإلى روما القرن الثالث قبل الميلاد وحتى القرن الأول الميلادي. فخلال هذه القرون ظهر مفهومان للمواطنة ترجع أصولهما إلى تراثين أيضًا هما: التراث السياسي، الخاص بالمدينة اليونانية، والتراث القانوني الخاص بالمدنية اللاتينية (٢٠).

---

(١٧) عديلة كورتينا "سلوكيات بلا أخلاق" الفصل التاسع؛ سلوكيات تطبيقية وديموقراطية راديكالية — الفصلان ٦، ٧.

(١٨) دومنجو جارثيا مارثا "أخلاقيات العدالة" — مدريد — تكنوس ١٩٩٢.

(19) Benjamin Barber, *Strong Democracy,* University of California press, Berkeley/Los Ángeles/Londres, 1984.

(٢٠) انظر على سبيل الخصوص في هذا المقام J.G.A Pocock

المواطنة من حيث هي إسهام في المجتمع السياسي:

المثالية التي يبحث عنها المواطن:

ولدت فكرة أن المواطن "عضو في جماعة سياسية" يسهم بشكل فعّال فيها من خلال تجربة الديمقراطية الأثينية خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. تنقل لنا العبارة الجنائزية الشهيرة التي قالها بريكلس Pericles في وداع أبطال المعركة ضد إسبرطة نوعا من الكروكي الخاص بما كان عليه المواطن في أثينا الكلاسيكية، ثم يأتي أرسطو ويضع الأساس النظري لمفهوم المواطنة السياسية، حيث أضفى عليه مساندة أخلاقية وميتافيزيقية.

(في مدينتنا) ـسيقول بريكلس ـ نُعنى في آن معا بالشئون الخاصة والعامة، كما أن الناس الذين يعملون في مهن مختلفة يعرفون جيدا الشأن العام، نحن إذن الوحيدون الذين نعتبر من لا يشارك في هذا ليس فقط إنسانًا مسالمًا وإنما غير مفيد، أضف إلى ذلك أننا أمام خيارين، هما إما أن نكوّن رؤية خاصة بنا، أو أن ندرس ـكحد أدنى ـ الشئون العامة بدقة، بحيث لا نعتبر المناقشة عائقًا أمام العمل، بل على أنها خطوة سابقة وضرورية لأي عمل عقلاني[٢١].

نجد إذن أن المواطن، انطلاقًا من هذا المنظور، هو الذي يُعنى "بالقضايا العامة"، ولا يسعد بالعناية بشئونه الخاصة. أضف إلى ذلك أنه هو الذي يعرف أن النقاش هو الإجراء الأكثر ملاءمة لمعالجة هذه القضايا، أكثر من استخدام العنف وأكثر من استخدام الإكراه، وأكثر أيضًا من التصويت الذي لا يكون إلا الملاذ الأخير عندما تكون قد استنفدت، وبشكل ملائم، قوة الكلمة.

إنه تراث أخذ يفتح لنفسه الطريق، انطلاقًا من هذا الدّبال (الدخان) ـهو الموروث التراثي الجمهوري المدني ـ الذي يدرك أن السياسة ليست مثل لحظة إضفاء الشرعية على العنف، على طريقة ماكس ويبر، بل هي نوع من تجاوز العنف من خلال الاتصال[٢٢]. كما نجد المجتمعات ما قبل السياسية هي التي تلجأ إلى العنف، بينما نجد أن تلك التي تتخذ المسار السياسي تختار النقاش العام لحل الموضوعات المشتركة ذلك أن الإنسان ـكما يقول أرسطو ـ هو قبل كل شيء

---

(٢١) Tucidides "تاريخ الحرب البيلوبونية" مدريد – Biblioteca clásica لعام ١٩٥٢ – ثلاثة أجزاء Hemando.

(٢٢) انظر Hannah Arendt "الوضع الإنساني" برشلونة – سايس بارّال ١٩٧٤ ؛ أزمة الجمهورية "مدريد ـ تاوروز ١٩٧٣ ؛ "عن الثورة" – مدريد – أليانثا للنشر ١٩٨٨، خوسيه ماريا ماردونس "العنف والديمقراطية". حول المفهوم السياسي للعنف عند Hanna Arendt، الناشران: خوسيه أ. بينابورو، وخايير ايتشبريّا، تحت عنوان "التفكير في العنف" – بلباو – Bazeak، 1994م – ص٣٩ـ٥٩.

كائن وُهبَ النطق، وهذا يعني أنه قادر على إقامة علاقات مع أناس آخرين، والتعايش والنقاشَ معهم حول ماهيّة الخير والشر وما هو عدل وما هو ظلم.

"السبب البديهي في أن الإنسان حيوان اجتماعي، أكثر من النحلة أو أي حيوان في جماعة - كما في نص أنطولوجي- هو أن الطبيعة، كما هي العادة في القول، لا تفعل شيئًا عفو الخاطر، وأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الناطق (légos). فالصوت علامة على الألم واللذة، ولهذا فإن الأصوات تتوفر أيضًا لدى الحيوانات الأخرى، ذلك أن طبيعتها تصل بها إلى الشعور بالألم والمتعة وتناقلها فيما بينهم. لكن الكلمة (النطق) إنما تعبّر عما هو ملائم وما هو مؤذ، ما هو عدل وما هو ظلم، وهي حصرية بالنسبة للإنسان مقارنة بباقي الحيوانات، حيث إنه هو الوحيد الذي يدرك معنى الخير والشر والعدل والظلم. . . إلخ، والمجتمع الخاص بهذه الأشياء هو الذي يبني البيت والمدينة(٢٣)".

وأمام السؤال القائم الذي لا يزال هكذا حتى أيامنا هذه والقائل: "ما هي الحياة الجديرة بأن تُعَاش؟" وهنا فإن الإجابة عن السؤال المذكور من هذا المنظور هي كما يلي: إنها حياة المواطن الذي يسهم بفعالية في أعمال التشريع والإدارة للسياسة الجيدة للمدينة، وذلك من خلال المناقشة مع المواطنين حول ما هو عدل عندهم وما هو ظلم، ذلك أنهم جميعا قادرون على الكلام، وبالتالي فهم اجتماعيون. الاجتماعية هي قدرة على التعايش، وهي أيضًا المشاركة في بناء مجتمع عادل يمكن للمواطنين فيه أن يطوّروا قدراتهم ويكتسبوا فضائل. ولهذا فمن ينكفئ على شئونه الخاصة ينتهي به الأمر للخسارة، ولا تشمل الخسارة هنا مواطنته الفعلية فقط، وإنما تشمل إنسانيته، وبالتالي ليس من المستغرب أن يكون التراث الليبرالي قد أخذ يستوعب النقاش كشرط أساسي لحياة سياسية حقيقية. وليس من المستغرب كذلك أن ينظر كتّاب من أنصار الاتجاه الجماعي comunitarios إلى النقاش كوسيلة ملائمة لتوليد إرادة جماعية انطلاقًا من الميول الشخصية.

وفي هذا المقام ينبغي أن نتوقّف في الطريق وأن نتدبر النتائج، بالنسبة للموروثات الغربية، المترتبة على ترجمة مفردات مثل logos على أنها "كلمة"، وكلمة zoon politikón على أنها "حيوان اجتماعي".

فإذا ما فهمنا في حقيقة الأمر لفظة logos، ببساطة على أنها "عقل"، فإن ذلك يعني أن النقد الموجه لها سليم، حيث يرى هذا التيار النقدي أن الغرب اختار جانب العقل منذ بداياته

---

(٢٣) أرسطو "السياسة" مدخل وهوامش خابير ماریاس – مدريد – معهد الدراسات السياسية، ١٩٧٠ – الجزء الأول (١) ١٢٥٣ أ ٧-١٨.

ونسي البعد "tendente" (الميل) الإنساني، أي بعد الرغبة. كما أن العناية بالبعد العقلي قد شغل الغرب، في مجموعة، أكثر من الإرادة، أو تطوير البعد الذهني أكثر من البعد الميولي desiderativo. ومع هذا فإن هذا التيار النقدي يتّسم بأنه غير موفّق فيما يتعلق بالتراث الذي نتحدث عنه، ذلك أن الكلمة مرتبطة ارتباطًا قويًا بالعقل، وكذلك أيضًا بالإحساس والرغبة، فالإنسان حتى هذه النقطة وحدة "واحدة من العقلانية والرغبة"، وبالتالي يمكن أن يطلق عليه مصطلح "الذكاء الراغب" أو "الرغبة الذكية deseo inteligente"(٢٤).

وانطلاقًا من هذا المنظور، نجد أن الإنسان كائن راغب في السعادة، ولديه الفرصة ليستوضح ذهنيا الاتجاهات الملائمة حتى يقوم بتدعيمها، والاتجاهات التي ينبغي كبح جماحها لبلوغ الهدف. ولهذا فالرصانة هي الجمع بين الرغبة والذكاء، باختيار الرغبات التي تقود إلى السعادة. وإذا ما تم البحث عن هذا الجمع في إطار المجتمع، وليس بطريقة فردية، وذلك من خلال النقاش مع الآخرين من أعضاء المجتمع وليس فقط مع النفس، فإننا نكون قد دخلنا بذلك في إطار المواطنة.

ومن جهة أخرى فإن مصطلح zoon politikón يمكن ترجمته أيضًا بـ"الحيوان السياسي". وفي هذه الحياة نجد أننا قد حسمنا الأمر بأن حملتنا الكلمة بالضرورة إلى الإسهام في النشاط السياسي أيًا كان النمط المراد. وعندما يصبح حقيقة أن الكلمة والمعنى الخاص بالعدالة يقودانا إلى العيش في المجتمع، فإن أحد أشكالها هو المجتمع السياسي. وإذا ما تحدّث أرسطو، بشكل تفضيلي عن هذا المجتمع الأخير فذلك لأنه يفهم أن الشكل العلوي للمجتمع هو الذي يشكّل وحدة مكتفية بذاتها بالتالي مستقلة عن الأخريات. ووحدة من هذا النوع لا يمكن أن تكون الأسرة أو العرقية، والسبب هو أنه رغم أهميتها فإنهما لا تتمتعان بالاكتفاء الذاتي ولا تمدّان فردًا بالأسس الضرورية حتى يحيا حياة سعيدة. فالوحدة الاجتماعية المستقلة ذاتيا هي الـ polis، المدينة، التي تحظى بوجود المؤسسات الضرورية لتزود أعضاءها بالحياة السعيدة، ومن هنا فحتى يكون المرء إنسانًا كاملًا يجب أن يسهم بشكل فعّال في شئون المدينة polis، وهذا ما يستطيع فعله فقط أحرار ومتساوون.

تُفْهم المساواة هنا بالمعنى المزدوج، وهو أن جميع المواطنين لهم الحق في الحديث من خلال مجلس الحكومة (isegoría)، وكلهم سواء أمام القانون (isonomía). أما الحرّية فهي بالتحديد ممارسة هذا الحق المزدوج وذلك بالمساهمة الفعالة في المجالس وشغل المناصب العامة

---

(٢٤) أرسطو "أخلاق A Nicómaco" – تقديم وهوامش خوليان مارياس – مدريد معهد الدراسات السياسية ١٩٩٨ – الجزء الرابع ٢، ١١٣٩ b – ص٤-٦.

عندما تتطلبه المدينة. ومن يتصرف على هذا النحو فإنه يبرهن على أنه حر، ذلك أن المواطنة ليست وسيلة ليكون المرء حرا ولكن ترسم طريقة أن يكون حراً[٢٥]، أما المواطن الفاضل فهو ذلك الذي يحاول أن يبني مدينة فاضلة باحثا عن الخير المشترك من خلال إسهامه السياسي.

هناك وسيلة ضرورية من أجل الوصول إلى ذلك وهي التربية، ذلك أنه يتم تعليم كيفية أن يكون المرء مواطنًا، مثل أي شيء مهم في الحياة. "التربية المدنيّة" سوف تكون إذن مفتاح المفاتيح للمواطنة اليونانية والجمهورية.

وحقيقة الأمر أنّه إذا ما كانت هذه الفكرة الخاصة بالمواطنة، بالشكل الذي رسم ملامحه أرسطو، انعكاسًا أمينًا للتجربة اليومية في اليونان، خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، فإننا نكون قد عثرنا على الإجابة التي كنا نبحث عنها في هذا الكتاب منذ بدايته. ويكفي في هذا السياق أن نرى أن "مسوخ" جزيرة الدكتور مورو كانوا قادرين على النطق واستخدام الكلمة، حتى يتمكّنوا من التمييز بين ما هو ملائم وما هو مؤذ، وبين ما هو عدل وما هو ظلم، وبين الخير والشر، وانطلاقًا من هنا لكانوا قد وجدوا أن الطريقة الأمثل لممارسة هذه الاختلافات سوف تكون العيش بصفة المواطنة في المدينة.

ومع هذا فقد قيل عن هذا المفهوم القديم للمواطنة، وعن حق، أن الأمر ربّما كان في غالبه عبارة عن أسطورة، جرى الحديث عنها في الكتب، ولم تمارس في الحياة اليومية، وأنه يرتبط بما هو نظري أكثر مما هو واقعي. وأن هذه الأسطورة إنما تعاني من قيود كثيرة، تجعلها محدودة حتى من الناحية النظرية.

حدود المواطنة الأثينية:

ظل نموذج "المواطن المشارك" الذي يُقدّر إيجابيًا عملية المشاركة في الشأن العام على أساس أن ذلك هو الشكل العام الجديد بأن يعاش، مصدر إلهام، على مدار التاريخ، بالنسبة لكثير من نماذج الديمقراطية المشاركة، وهي النماذج التي كانت تنظر إلى الديمقراطية الحقيقية على أنها هي التي يحكم بها الشعب، إضافة إلى طروحات أخرى للجمهورية المدنيّة. وانطلاقًا من جان جاك روسو ثم مرورا بالمسوّدة الماركسية، التي تجسّدت في "حكم العامة في باريس" La Comuna de París وصولاً إلى ديموقراطية المشاركة لباتيمان Pateman أو باشار Bacharch، كما أنها انطلاقٌ من "السياسة Politeia" الأرسطية حتى حنّا أرندت Hanna

---

(25) J.G.A. Pocock, ob.cit., pág.32.

Arendt أو الجماعيين comunitarios المحدثين وخاصة بنيامين باربر، حيث نجد أن الإسهام المباشرة في الشأن العام هي علامة المواطنة[٢٦]. ومع هذا وجد الجميع أنفسهم مجبرين على تجاوز جوانب القصور الكبرى الأربعة ـعلى الأقل ـ التي يعاني منها النموذج الأثيني الأصلي.

أول هذه الجوانب هو أن المواطنة الأثينية كانت حصرية وليست شاملة. فقد كان المواطنون من الذكور البالغين، ومن أنجبوهم كذلك كانوا مواطنين أثينيين، وبالتالي خرجت النسوة من تحت هذه المظلة، ومعهن الأطفال والأجانب والعبيد.

أما الأمر الثاني فقد كان "الأحرار والمتساوون" هم المواطنون الأثينيون، وليس البشر من حيث كونهم بشراً. وهنا فإن عموم universalismo الحرّية هو "الاكتشاف" العظيم في العصر الحديث. وثالث هذه الأمور هو أن حرية المواطن الأثيني، أي ما سيطلق عليه كونستانت Constant، بعد ذلك، مسمى "حرية القدماء"، هي عبارة عن المشاركة، لكنها لا تقف حامية أمام تدخل المؤتمر (الجماعة) Asamblea في الحياة الخاصة. ويحدث عكس ذلك إذ أن المؤتمر (الجماعة) يمكن أن يتدخل في الحياة الخاصة، أي في مجريات الحياة المنزلية.

وآخر هذه الجوانب يتمثل في أن الإسهام المباشر ـأي ما أطلق عليه أيضًا "الديمقراطية الجامعة" D.Congregativa ـ يمكن أن يتحقق فقط في الجماعات قليلة العدد، وليس في إطار الإمبراطوريات من إطار المشاركة الفعّالة إلى الحماية: أي أن المواطن هو ذلك الشخص الذي يحميه المجتمع السياسي بشكل قانوني، أكثر من ذلك المواطن الذي يشارك مباشرة في الشئون العامة. وهذا هو ما سار عليه العالم الروماني، الذي بسط نفوذ إمبراطوريته على جميع الأراضي المعروفة، لكن قبل أن نبدأ الحديث في هذا الموضوع علينا أن نتذكر إلى أي درجة وصلت صورة المواطن الأثيني التي رسمها بريكلز وأرسطو، على أنها لم تعد صورة مثالية دحضتها بعض الملاحظات التي جاءت من لدن أرسطو، وأن الزمن كان كفيلًا بتحويلها إلى أسطورة.

---

(٢٦) قمت بمعالجة هذه الموضوعات تفصيلاً في كتابي "سلوكيات بدون أخلاق"، الفصل التاسع، وفي "السلوكيات التطبيقية والديمقراطية الراديكالية" الفصلان ٦، ٧.

من النظرية إلى التطبيق:

اكتشفت الحكمة الشعبية منذ زمن طويل أن هناك "فرقًا كبيرًا بين القول والعمل" وأن "هناك فرقًا بين الوعظ وتقديم الطّحن". وقد أصبحت هذه الاكتشافات وكأنها خاتم وُضع في إصبع نموذج المواطنة الأثينية، التي تحولت إلى أسطورة مع مرور الزمن.

لكن عندما نتأمل البيانات والمعلومات المتوفرة لدينا نجد أنها ضئيلة لكنها كافية لأن نستنتج أن الشعب – el demos – لم يكن منهمكا من أجل الحضور إلى هضبة Pynx للمشاركة في المؤتمر Asamblea. وإذا ما كان حقيقة أن الشعب كان يبلغ تعداده في عصر بريكلس ما يتراوح بين ثلاثين ألفا وأربعين ألف فرد، وأن عدد المقاعد في مقر الاجتماع كان ثمانية عشر ألفا فقط، والنصاب القانوني من أجل بعض الأهداف كان ستة آلاف، يمكن الاستنتاج بأن الحضور لم يكن كبيرًا. وما يدعم هذا الافتراض هو أن رؤساء المؤتمرات كانوا يلجئون إلى اتخاذ جميع الحيل للحضّ على حضور المواطنين، ثم اللجوء في نهاية المطاف إلى العائد الاقتصادي. وقد بدأ Agyrhiu أجريوس دَفْعَ مبلغ زهيد obalo مقابل الحضور. ثم جاء هيراقليدس وزاد "المرتّب" إلى الضعف، ثم جاء أجريوس ورفع المبلغ إلى ثلاثة أضعاف، وخلال العصر الذي كان يعيش فيه أرسطو كان المواطنون يقبضون ستة وحدات من الأوبول obalo من أجل حضور الجلسات[٢٧]. إذن لا يبدو أن المواطنين كانوا يشعرون بحافز كبير للمشاركة في الشأن العام.

ومن البديهي أنه يمكن القول إنه إذا ما كان المواطنون لا يسعون كثيرا في مثل هذه الأمور، فقد كانوا يتوفّرون، على الأقل، على إمكانية فعله، ذلك أن المؤتمر كان مفتوحا أمام كل من يريد الحضور. لكن ليس أقل مما سبق حقيقة أن الظروف الفعلية يمكن أن تجعل "من المشاركة غير ذات أهمية كبيرة" وأن المواطن يمكن أن يشعر أنه يكاد يكون مجبرا على التخلي عن حقه.

وذاك هو، على ما يبدو، كثير الشيوع في أثينا الكلاسيكية، ذلك أنه رغم عدم وجود أحزاب سياسية فقد كانت هناك جماعات يقودها زعماء، وكانت تتكون من الأقرباء والأصدقاء. كانت هذه المجموعات هي الأكثر اهتمامًا بحضور المؤتمر، وكانت تحاول من خلال مداخلاتها البحث عن إرضاء طموحاتها الخاصة أكثر من الميل إلى صالح المدينة. لكن عندما ترى مصالح المدينة مهددة في إجمالها، تتدخل الرؤية المثالية للمواطنة، ولكن- طالما أن الأمر ليس كذلك – يبدو أن المواطنين كانوا يحاولون ليّ عنق القوانين لصالح أقربائهم

---

(٢٧) روبرت أ. دهل "التحليل السياسي الحديث" برشلونة – دار نشر Fontanella 1976م ص١٢٧.

وأصدقائهم. وفي هذا السياق، الذي يتسم بشيوعه في تاريخ البشرية، وأصبح اليوم أمراً معتاداً، نجد أن الأكثر فقراً يمكن أن يميلوا إلى الاهتمام بشئونهم الخاصة، ذلك أنهم لم يكونوا يتوفرون إلا على الحد الأدنى من الإمكانيات لتفوز مقترحاتهم، وهذا ما يحدث عادة[٢٨].

ما يهم إذن، ليس العناية بوضع سمات لفظية للمواطن لإسهامه في الشأن العام مثل "تنفيذ الشروط"، حتى يكون مثل هذا الإسهام أمرا له دلالته. وهذا أمر يتفق عليه عدد مهم من المدافعين المعاصرين عن المشاركة، لأنه يبدو أن المشاركة في المناقشات تفتقر إلى معنى إذا ما كان هذا الإسهام ليس له انعكاس على القرارات بشكل له دلالة مهمة.

المواطنة كلائحة قانونية:

مما لا شكّ فيه أن مدّ روما لسلطاتها وإمبراطوريتها، حيث شملت مساحات ضخمة، جعل من غير الممكن أن تنمو فيها أية فكرة تتعلق بالديمقراطية "الحشدية" conregativa، أو أي وسيلة من وسائل المشاركة المباشرة في الشأن العام. غير أن الأمر الذي كان بإمكان روما تقديمه هو الحماية القانونية لهؤلاء الأفراد في الإمبراطورية التي كانت تريد أن تعترف بهم كمواطنين فيها. فالمواطن في هذه الحالة، وطبقًا لتعريف الفقيه القانوني جايو Gayo، هو ذلك الذي يتصرف في إطار القانون، ويأمل حماية القانون بطول الإمبراطورية وعرضها: أي هو العضو في جماعة تعيش تحت مظلة القانون، ويمكن لهذه الجماعة أن تتحدد هويّتها في شكل منطقة جغرافية أو غير ذلك.

وفي هذا المقام نجد أن القديس بابلو، هو مواطن روماني، رغم أنه مقيم في يهوذا، وبالتالي يطالب بمعاملة تتسق مع وضعيته القانونية، ويستأنف أمام القيصر في حالة إمكان وجود إدانة بالموت[٢٩].

يمكن القول إذن، توافقًا مع بوكوك، إن تطبيق الفقه القانوني ينقل مفهوم "المواطن" من الدائرة السياسية اليونانية إلى الدائرة المدنيّة اللاتينية، ومن الحيوان السياسي إلى ما هو بشري قانوني homo.

نجد إذن أن المواطنة في هذا المقام وضعية قانونية أكثر من كونها مطلبا للمشاركة السياسية، وأنها قاعدة للمطالبة بالحقوق وليست ارتباطًا يحتّم الضلوع في مسئوليات.

---

(٢٨) روبرت أ. دهل "الديمقراطية ونقّادها" برشلونة Paidos 1992 ص٣٠-٣٤.

(٢٩) أعمال الرسل ١٦، ٣٧-٣٨، ٢٢، ٢٥-٢٩، ٢٥، ١١، ١٢.

وبشكل أو بآخر نجد أن الليبرالية والجمهورية سوف تكونان استمراراً لكل واحد من هذين الموروثين التراثيين. ومع هذا فإن أيًا منهما هو اليوم في شكل نقي محض، ذلك أن "دمج الآفاق" الذي كان يتحدث عنه جادامر Gadamer، أي خلط عدة موروثات تراثية هو حقيقة أخذت تتبدّى بجلاء مع مرور الزمن، وأن هذا "الهجين"، الذي تحدّثت أنا عنه، عادة ما يكون الشكل الذي عليه أية نظرية مهمة، إذ لا توجد أي نظرية مهمة في باب المواطنة قادرة على أن تتنازل عن الحقوق الذاتية subjetivos، ولا عن تلك المتعلّقة بالمواطنة القانونية، كما أنها جميعها لا تُقلل أبدًا من أهمية النقاش في الشأن العام.

وفي هذا المقام نجد المفاهيم الخاصة بالمواطنة عند كل من رولز Rawls وهابرماس Habermas على نفس الدرجة، حيث نجد أن المفاهيم الخاصة بالمواطنة عند الأول تُلحّ على قيمة الحريات المدنيّة والسياسية، وتطالب بالإسهام من جانب المواطنين من خلال ممارسة الحق العام، أما "النظرية النقاشية للديمقراطية" التي يقول بها هابرماس فإنها تتّخذ من النموذج الليبرالي مبدأ الدفاع الذي لا يلين عن الحقوق الذاتية، وتأخذ من النموذج الجمهوري أهمية السلطة الاتصالية، وهي السلطة الوحيدة القادرة على إضفاء الشرعية على الحياة السياسية[٣٠].

وعلى أية حال، يجدر بنا أن نذكّر، في بعض الحالات، بالجذور المشتركة لمفهوم المواطنة، حتى نتمكّن من فهم السبب الذي يكمن وراء الخلط الذي يحدث كثيراً في هذا المقام، وخاصة عندما يتم اتخاذ ما هو أفضل من كل واحد من هذين الجذرين، وبذلك يتم تجاوز نواحي القصور في كلٍ.

المواطنة الحديثة:

الدولة الحديثة:

رغم أن جذور مضمون المواطنة يونانية ورومانية، فإن المضمون الحالي لكلمة مواطن يرجع في الأساس إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي يرجع إلى الثورة الفرنسية والإنجليزية والأمريكية، وإلى ميلاد الرأسمالية. وتتطلب عملية حماية الحقوق الطبيعية لتراث العصور الوسطي إنشاء نوع من المجتمع السياسي – أي الدولة القومية الحديثة – التي يجب

---

(30) John Rawls, *El liberalismo politico;* Jürgen Habermas, *Die Einbeziebung des Anderen,* Frankfurt, Suhrkamp, 1996, 277-292; Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical,* 115-119.

عليها أن تدافع عن حيوات أفرادها وأملاكهم وسلامتهم، ومع ظهور الدولة الحديثة أخذت تتجسد الملامح الخاصة بمضمون المواطنة الذي يرتبط من حيث البداية بطرفي العبارة القائلة "الدولة القومية" "الدولة" "الأمة".

عندما نتأمل مصطلح "الدولة" Estado نجده وقد استخدمه ماكيافيلي لأول مرة في هذا الشكل stato، وهو اسم المفعول لفعل stare، وكان ذلك في إطار الحديث عن التنظيم المستقر، وعن الجهاز الذي تم إقراره بما يتضمن من وظائف أو أمور بيروقراطية وحكومية. إنه كتاب الأمير. ومن جانب آخر، نرى بودينو Bodino، الرجل الذي أطلق مضمون "السيادة" الموجود في "الدولة" على الدولة الاستبدادية في القرن الذي يعيش فيه، وعلى الدولة المستقلة ذاتيا في القرن التالي، وكذلك أضفى عليها الحيادية في الشأن الديني والسلطة المطلقة.

وعلى أية حال، فإن مضمون "الدولة" يشير إلى شكل من التنظيم السياسي الذي أخذت ملامحه تتحدّد في أوربا، اعتباراً من القرن الثالث عشر، واستمر ذلك حتى نهاية القرن الثامن عشر أو بدايات التاسع عشر، وانطلاقًا من هناك أخذ ينتشر في ربوع العالم المتحضّر، متحرراً بشكل ما من الظروف المحددة التي ولد فيها، فالأفراد كاملو العضوية في دولة هم مواطنوها، رغم وجود أشكال أخرى "للانتماء"، مثل تصريح الإقامة أو شخصية "العامل المدعو" (Gastarbeiter) أو اللاجئ.

مركزية السلطة هي جوهر الدولة الحديثة، وهي مركزية تتسع أبعادها كل يوم، وينتهي بها الأمر لتشمل جميع أبعاد العلاقات السياسية. وطبقًا لعملية التوصيف الحرة التي قدّمها لنا ويبر، فإن الدولة تمارس احتكارها للعنف المشروع متجاوزة في هذا التعدّدية المركزية للسلطة، ومُركزّة إياه في هيئة تعدّ جزئيًا وحيدة وحصرية، تمارس الدولة سيادتها على أراضيها، وهي دولة تتسم بوحدة القيادة والأراضي وممارسة السيادة من خلال التقنيين.

وإذا ما تحدثنا عن غايات الدولة فإنها، كما يريد هانز ألبرت، قضية تكنولوجيا اجتماعية، يمكن أن تكون من الناحية التاريخية مرتبطة بعدة نظريات. فإذا ما نظرنا إلى أصول معنى "الدولة" نجد أنه ضروري، من حيث المبدأ، من أربعة أوجه هي: ١ـ كضمان للسلام الذي هو المصلحة العامة لجميع الأفراد الضالعين في حالة حرب (Hobbes)، 2ـ أنه هيئة حامية تحول دون قيام كل فرد بأخذ حقه بيده (locke-Nozick)، 3ـ أنها تعبير عن إرادة عامة تتطلب البعد عن الحرّية الطبيعية، لكن الدولة تمنح أو تؤدي إلى الحرّية المدنيّة (روسو)، ٤ـ أنها ضمان للحرية الخارجية والتي دونها يصبح من المستحيل التمتع بالحرية الترانسندتالية (كانط).

وتوضّح هذه المطالب طريق ميلاد ما يسمى بدولة القانون التي ترجع إلى التراث الليبرالي، وهي دولة تضمن بلوغ تلك الأهداف من خلال إمبراطورية القانون. وفي الدولة نجد المواطنين هم الذين يتمتعون بمواطنتهم لهذا البلد، ويفهم من هذه اللفظة nacionalidad الإطار القانوني الذي بمقتضاه ينتسب الفرد للدولة، وهو ما يعرف باسم القانون الدولي، وينضم إليه بمقتضى ذلك، أما السمات الخاصة بالانضمام إلى ذلك فهي الإقامة فيها والميلاد، غير أنه في دولة القانون، مثل الدولة الحديثة، نجد أن إرادة الفرد ضرورية من أجل الحفاظ على الجنسية أو تغييرها، وكذلك الأمر بالنسبة لإرادة مواطني تلك الدولة. وحقيقة الأمر هو أن هذه السمات التي ذكرناها إنما هي معايير إدارية تستخدم لمنح الجنسية بشكل ضمني لشخص، اللهم إلا إذا أعلن صراحة رفضه لهذه الجنسية.

وحقيقة الأمر فإن المواطنة القانونية، مثل تلك التي تقوم على الجنسية، إنما تمنح الفرد الذي يتمتع بها فوائد، وخاصة – كما يذكر في هذا المقام مايكل والزر – إذا ما كانت الدولة التي يُنسب إليها قوية. ومع هذا، لا يبدو هذا باعثًا قويًا بما فيه الكفاية لإلزام الفرد بالعمل في الشأن العام، ذلك أنه لكي تعمل الدولة، في نهاية المطاف، يكفي أن يخضع المواطنون لإمبراطورية القانون بالقيام بواجباتهم القانونية، وفي هذه النقطة يبدو جليًا أن الوجه الآخر للدولة القومية – الأمة – يقدّم خدمات دون مقابل.

الأمّــة:

رغم أن مصطلح nación "الأمة" يتسم بالغموض الكبير، فإنه يمكن فهمه مبدئيًا على أن أمة تعني جماعة من الناس تجمع بينها أصول مشتركة من حيث اللغة والثقافة والتاريخ المشترك، ويضاف إلى هذه العناصر عنصر آخر ضروري هو إرادة هؤلاء الأفراد في أن يصبحوا أمة.

عادة ما يُفهم أن الدولة، التي هي الوريثة لما يسمى Leviatan hobbesiano، عبارة عن إبداع مصطنع، بمعنى أنه ليس له أساس في طبيعة البشر اللهم إلا الاهتمام الذي يدفعهم إلى تحسين وضعيتهم. وهنا يتحول الفرد إلى مواطن في دولة، وأنه مستعد ليخضع لهيمنتها coacción، ذلك أنه يحصل على فوائد من وراء ذلك، لكنه ليس عضوا في الدولة بالسليقة بل بشكل مصطنع. الدولة هي وحدة إدارية يمكننا أن نجد فيها في الوقت الحاضر عدة لغات وثقافات وإثنيّات تشكل الدولة المتعددة اللغات والثقافات والعرقيات. وانطلاقًا من صفة

الاصطناعية هذه تحديدا يبدو من الممكن إدخال تعديل على حدودها من خلال معاهدات بين الدول، أو أن يقوم مواطن بتغيير جنسيته دون أن يعني أن ذلك خيانة.

أما الأمة فهي على العكس من ذلك، إذ تظهر بصفتها المجتمع الطبيعي الذي يولد فيه المرء، وأنها عبارة عن مجموعة من الأفراد الذين تربطهم علاقة "البلديات" paisanaje وهي العلاقة التي تضم عدداً كبيراً من الأفراد مقارنة بالعائلة، لكن الأمة شبيهة بها من حيث طبيعتها. يتقاسم أعضاء الأمة عادات ولغة ومشهدا، بالطبيعة وليس بالهيمنة Coacción. وبالفعل فإن الرومان استخدموا لفظة nation أو لفظة gens باعتبارهما مضادتين للفظة civitas، أي أنهما تشيران إلى مجتمعات يرتبط أفرادها بلغة واحدة وعادات وتقاليد، لكن هؤلاء الأفراد لا ينضوون تحت لواء سياسي، وهذا ما يمكن أن يكون المعنى الذي ما زال قائمًا في الرومانسية الألمانية، وخاصة في أعمال هردر وفيتشت Fichete، ولو بشيء من التمحيص، كما يمكن أن يكون هذا المعنى قد اكتسب من موروث لاهوتي طابع "القاعدة" normativa. خلق الله، من خلال علمه اللانهائي، تنوعًا كبيراً من الأمم التي ينسب إليها الأفراد بالسليقة، ولما كان القانون الطبيعي هو القاعدة فإن هذه الأمم يجب أن تكون مستمرة، ويجب العمل بشأن استمراريتها، وعلى أعضائها أن يقوموا بمهمة الحفاظ والإبقاء عليها متخذين هذه السمات النوعية لكل أمة والحيلولة دون فقدانها. وعندما نحوّل هذا العالم الديني إلى عالم الدنيا نجد أن "الطبيعة" هي التي تقوم بوضع كل إنسان في أمّة، وهي التي تطالب بألا يختفي ثراء التنوع الأممي من حيث اللغة والثقافة، ذلك أن كل أمّة تقوم بالإسهام بشيء خاص بها في إطار الانسجام العام بين جميع الأمم، وهو انسجام أراده الله قبل ذلك، والآن تريده الطبيعة.

هذا الصنف من التفسير اللاهوتي هو الذي يبقى في جوهر مفهوم الأمّة ويمنحه صفة القاعدية normatïvo، كما يمنحه أيضًا، وبشكل متناقض، طابع الهيمنة coactivo، ذلك أن الشيء الغريب هو أن السمات الثابتة لأمّة من الأمم لن تكون هي السمات التي يشعر بها أبناؤها بل ما تقرره، مجموعة تنصّب نفسها بأنها عارفة بالطبيعة، وتفرض، بشكل فيه هيمنة، هذه السمات على الباقين، وتَسم بالخيانة كل هؤلاء الذين لا يتفقون معها من وجهة نظرها. ويعتبر هذا البعد، اللاتناغم في التعايش داخل الأمة بين التأكيد أن كل فرد ينتسب بالسليقة لأمّة، والعمل على فرض ذلك بالهيمنة، وهذا ما يشعر به المرء كعضو في هذه الأمة، واحداً من الأعراض التي تقول إن الأمة ليست طبيعية للغاية كما يقال.

إذا ما نظرنا للأمّة في وضعها الحالي، نجد أن مفهومها أخذ يتضح بحيث أصبح الوجه الآخر للعملة وهو الدولة. فابتداء من الثورة الفرنسية نجد أن الدول في حاجة إلى إضفاء شرعية على وجودها، وللوصول إلى ذلك تلجأ إلى السكان على أرضها قائلة عنهم إنهم يشكّلون هذه الوحدة الطبيعية — الأمّة — القادرة على أن تمنح قاعدة من الولاء للدولة. ومن هنا فإن ظهور الدول القومية هو خطوات يتم من خلالها ضبط المضمونين، الدولة والأمّة، فيما بينهما، أي الأمّة المكوّنة من الشعب، وبالتالي يمكن أن نرى ذلك التجاوز في تكوين الأمّة وتكوين الدولة، وهو تكوين شديد الاصطناع في هذه الحالة وتلك.

ومن جهة أخرى فإننا إذا ما نظرنا للغاية من تنوع الأمم، وكذلك السمة الطبيعية للأمّة، لوجدنا أنه لم يتبق إلا القليل لنتأمله، ففيما يتعلق بالغاية نجد أنه ليس هناك تيار لاهوتي محدد يدافع عن خطة وغاية نهائية للرّب من وراء هذه التعدّدية للأمم، فإرادة الله — وذلك في العقيدة المسيحية على الأقل — لها علاقة بالأشخاص وخلاصهم في المجتمعات المؤمنة، وليس بالنسبة لبقاء الأمم، كما لا توجد أية تيارات فلسفية معاصرة ذات أهمية تقوم بتبرير التنوع الثقافي واللغوي انطلاقا من غايات بعينها.

نميل إلى أن تنوّع التقاليد واللغات والثقافات الذي يسهم في توليد روابط بين من يتشاركون فيها، هو حدث تاريخي، ومن هذا المنطلق فهو جزء لا يتجزأ من الثراء البشري، حيث إن البشر ليسوا مجرد طبيعة بل هم في الأساس تاريخ وثقافة. لا توجد خطة للطبيعة التي تتحرك من أجل غايات، بل هناك عمل مشترك من خلال تراث متنوّع، وهو تنوّع لا يتطور بشكل منعزل، بل يلتقي هذا التراث وذاك، ويتعلم هؤلاء من أولئك، ويتولد عن ذلك شيء مشترك لكنهم يحافظون على التنوع.

لهذا فإننا نجد اليوم أن فكرة الأمّة التي تولّد الولاء والالتفاف حولها ليست هي تلك التي تفرضها مجموعة معينة أو عدة مجموعات بطريقة الهيمنة، بل هي تلك التي يقبلونها بمحض إرادتهم، لأنهم يشعرون أنهم متّحدون يجمع بينهم تاريخ مشترك ورموز مشتركة بالمعنى الواسع لهذه المفاهيم.

مما لا شكّ فيه أن العودة إلى القبليات المفروضة إنما يعني تقهقرا في هذا الزمن الذي نسير فيه نحو هويّات "ما بعد الهويّة الوطنية"، وأن الشعور الوطني يجب أن يكون مُعَاشًا في الحقيقة، وألا يكون مهيمنا مثل الشأن الديني. ومن حق كل واحد أن يشعر به بحرية، وبالدرجة التي يشعر بها، كما أن العناية به يجب أن تكون بالمودّة من خلال تذكر التراث المشترك، وأن يكون لكلٍ الحق في التعبير عن نفسه من خلال اللغات العامة.

وإذا ما تصرّفنا بغير ذلك، فإنه يعني دَهْس الملمح الجوهري، أي جوهر المواطنة الحديثة: الاستقلال الذاتي لكل فرد من حيث كونه مواطنًا وليس بصفته من الرعية. Subdito

ملامح الهويّة:

يمكن القول إن الأسس الخاصة بالدولة الوطنية ستظل، من حيث المبدأ، تلك التي كان يطرحها كانط على أنها جزء من دستور جمهوري:

١ - حرية كل فرد في المجتمع من حيث هو إنسان.

٢ - المساواة بين هذا الإنسان وأي إنسان آخر من حيث انتمائه للرعية subdito.

٣- استقلال كل عضو في المجتمع من حيث هو مواطن[٣١].

التعايش في ظل المساواة في الاستقلال الذاتي هو الشرط الأساسي الذي من دونه لا يمكن لشخص أن يشعر أنه منتمٍ لجماعة سياسية، غير أنه، إضافة إلى هذه المفاتيح الجوهرية الثلاثة الخاصة بالدولة الحديثة، مِن الضروري أن يضاف إليها تلك التي تتعلّق بها من حيث هي دولة شعب، وأمّة بالمعنى العام والحر، حيث يتشارك أعضاؤها في تاريخ مشترك ووطنية وروابط تضامنية[٣٢]. يمثل التاريخ الذاكرة الجماعية التي نسجتها أحداث ورموز وشخصيات وأساطير، والوطنية لا تتحدث عن الإطار القانوني لهذا الذي يحوز جواز سفر، ولا تتناول الوطنية من حيث كونها أيديولوجية سياسية، بل تتحدث عن الشعور بالمشاركة في تراث وثقافة. وفي نهاية المطاف نجد أن التضامن هو القوة العاطفية التي تربط المجموعة في هوية مشتركة، بالمعنى العام، لأنهم -أي الأفراد- يلتزمون بالقيام بنشاط مشترك.

وعلى أية حال فإن هذه الملامح تعطي شكلًا لمواطنة سياسية تضحى غير كافية بالمرة لتضم في إطار الجماعة هؤلاء الذين يجب أن يشعروا أنهم أعضاؤها إذا لم تندرج في إطار فكرة المواطنة أبعاد أخرى، سوف نتحدث عنها خلال الفصول التالية.

---

(٣١) إيمانويل كانط "حول ما هو مطروق، في النظرية والتطبيق" مدريد - Tecnos - ١٩٨٦، ص٢٧؛ ممرّات متوازية في السلام الدائم" مدريد - Tecnos - ١٩٨٥ ص١٥، ميتافيزيقا العادات" - مدريد - Tenos ١٩٨٩ ص١٤٣.

(32) D. Heater, *Citizenship,* 184 ss.

الفصل الثالث

المواطنة الاجتماعية من دولة الرفاهية إلى دولـــة العدالة

المضمون النظامي canonico للمواطنة:

إذا ما كان صحيحا – وهذا ما علّقنا عليه – أن الآونة الأخيرة شهدت كثرة من الأبحاث حول مضمون "المواطنة"، فليس أقل من ذلك صحة أن هذه الأبحاث تواجه صعوبات كبيرة عند تحديد ماهيّة المصطلح، فعندما يبدأ تاريخ مصطلح في اليونان منذ ما لا يقل عن خمسة وعشرين قرنًا من الزمان، فليس من المستغرب أن يكون المصطلح محملاً بمجموعة من المعاني الإضافية يصعب الإلمام بها جميعًا عند وضع تعريف له، ومع هذا يبدو أن هناك طريقا مفيدا للتوصل إلى ذلك ألا وهو اتخاذ نوع من التوصيف أصبح اليوم بمثابة ما يعرف بالنظامي "canonico" كنقطة انطلاق، وحتى ننتقل بعد ذلك للإشارة إلى ما هو المضمون الدائم والذي لا حيدة عنه في هذا المصطلح، وكيفية تحقيق ذلك في أيامنا هذه، آخذين في الحسبان التغيّرات الاجتماعية، وجوانب القصور التي يجب تجاوزها.

في هذا المقام، نجد أن مضمون "المواطنة" الذي أوشك على أن يكون مضمونا نظاميًا canonico هو ذلك الذي يطلق عليه "المواطنة الاجتماعية"، طبقا لما أرسى قواعده توماس إتش. مارشال منذ نصف قرن من الزمان. ومن هذا المنطلق، فإن من يكتسب صفة المواطن هو ذلك الشخص الذي يعيش في مجتمع سياسي ويتمتّع ليس فقط بالحقوق المدنيّة (الحريات الشخصية) التي تلح عليها الموروثات التراثية الليبرالية، وليست تلك التي يصر عليها الجمهوريون، وإنما يشمل ذلك الحقوق الاجتماعية (العمل والتربية والمسكن والرعاية الصحية والخدمات الاجتماعية في أزمنة الضوائق). إذن نجد أن المواطنة الاجتماعية تشير أيضًا إلى هذا النمط من الحقوق الاجتماعية، حيث تضمن حمايتها الدولة القومية، لا من حيث هي دولة ليبرالية، بل من حيث أنها دولة حقوق اجتماعية.

ومع هذا فمن الناحية التاريخية كان ما يسمى "بدولة الرفاهية" الذي نعمنا به خاصة في بعض البلدان الأوربية، هو المضمون الأفضل الذي جسّد الدولة الاجتماعية وأسهم بشكل أفضل، بناء على ذلك، في الاعتراف بالمواطنة الاجتماعية لأفراده. وكان هذا تقدمًا كبيرًا لا مراء في ذلك، لكنه اليوم أضحى نموذجا يمرّ بمشاكل، ذلك أن دولة الرفاهية أخذت تعيش أزمة، كما أن الانتقادات الموجهة لها، من حيث إنها شخصية تاريخية، أخذت تؤثر أيضًا على قدرة الدولة الاجتماعية على إرضاء متطلبات المواطنة الاجتماعية.

وحقيقة الأمر أن إرضاء هذه المطالب أمر جوهري، حتى يتعارف الأفراد ويشعرون أنهم أعضاء في مجتمع سياسي، بمعنى أنهم مواطنون، ذلك أن من يشعر أنه جزء من مجتمع هو الذي يعرف أن هذا المجتمع يعني بشكل نشط في تلبية احتياجاته، وليس هذا فقط بل هي تلبية كريمة. لكن هذا في نظري، يمكن الوصول إليه من خلال دولة العدالة، وليس من خلال دولة الرفاهية، وبالتالي سوف نشهد عما قريب ميلاد دولة الرفاهية وازدهارها، وسوف نتحاور مع نقادها وسوف نحاول أن نبيّن كيف أنه ما زال ممكنا – رغم كل شيء – العمل على حماية الحقوق الاجتماعية الخاصة بالمواطنة الاجتماعية في دولة العدل.

لا يقتصر هذا على بلدنا (إسبانيا)، بل يشمل أوربا الاجتماعية التي يجب أن تكون مهمتها التاريخية أن ترتفع بالمواطنة الاجتماعية إلى المستوى الكوزمو بوليتي.

ظهور دولة الرفاهية:

إذا ما كانت الدولة القومية هي النواة الأساسية في عالم السياسة خلال الأربعمائة سنة الأخيرة، فإن تحوّل الدولة إلى "دولة الرفاهية" قد بدا خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر[٣٣].

أول خطوة في هذا المقام هي إقامة دولة الرفاهية خلال عقد الثمانينيات من القرن التاسع عشر ١٨٨٠م على يد بسمارك، الرجل الذي كان راغبًا بشدة في مناوأة الاشتراكية. وكانت الإجراءات المتّخذة مثل التأمين الصحي أو التأمين ضد حوادث العمل أو المعاشات بعد التقاعد والتي حملتها الدولة على عاتقها وكانت حتى ذلك الحين – أي الدولة – تقوم بوظائفها السياسية، بمثابة دم لرفاهية العاملين وإضعاف المطالبات التي ينادي بها هؤلاء الذين لا يفيدون كثيرا من النظام القائم. وبهذا من الضروري الاعتراف بأن ما يسمى "بالدولة – القدر"، قد

---

(٣٣) انظر الموجز الرائع بعنوان "دولة الرفاهية" –حكومة قطالونيا ١٩٩٦، ص١٧-٢٠.

ولدت أساسًا بناء على إستراتيجية سياسية، وليس على أساس مطالب أخلاقية. وتضع هذه الإجراءات ذات الطابع الأبوي الواضح، حيث تطالب من يتمتعون بها تقديم واجب الشكر، القواعد الأساسية لسياسة اجتماعية التي جرت ترجمتها الأكاديمية في "المدرسة التاريخية الألمانية"، أما الشكل السياسي الاقتصادي لها فهو في Verein für sozial polititks.

هناك خطوة أخرى في طريق تحديد هذا النمط من الدولة وهي نظرية الرعاية -Welfare Theorie، حيث تجسّد هذه النظرية بعض الإسهامات مثل التي نجدها لباريتو وبيجو P.Y. Pigou الباحثة التي وضعت قواعد دولة الرفاهية، وعنيت بالمعايير التي يجب من خلالها قياس زيادة الازدهار الجماعي.

هنا جانب ثالث ألا وهو الفكر المسمى الكينيسي Keynesiano، أي ذلك الذي يعتبر منصة أو قاعدة نظرية، ويحدث تأثيره بشكل حاسم في خلق دولة الازدهار. وفي مواجهة المبدأ الكلاسيكي الذي يتمثل في شرح التغيرات التي تطرأ على الأسعار باستخدام معايير تغيير سعر العملة، نجد أن كينس Keynes يشرح الأمر على أساس الطلب الذي يرتبط أيضًا بمعدلات العمالة: أي أن عدم كفاية الطلب الفعلي سوف تتم معالجتها من خلال اتّباع سياسة عمالة كاملة، وإعادة توزيع الثروة، وبالتالي فهذا يتطلب تدخّل الدولة في الحقل الاقتصادي، وهذا اتجاه تقابله في الاتجاه الآخر النظرية الليبرالية المسماة "اتركه يعمل" Laissez faire. وهنا يجب أن نتذكر أن التوجه الإصلاحي الذي نادى به كينس يستهدف أمرًا واضحًا: الحفاظ على النظام الرأسمالي، الذي يمكن أن يزول إذا ما ظلت تلك المبادئ التي تقوم عليها النظرية الاقتصادية الكلاسيكية فاعلة.

وآخر خطوة صوب "الدولة – القَدَر" (الدولة الصالحة بكل شيء) هي تقرير بيفردج Beveridge في أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث يحاول مواجهة ظروف الحرب والتلطيف من حدة الفوارق الاجتماعية، وذلك من خلال طرح نظام عام لمحاربة الفقر من شأنه أن يحمي جميع السكان من أي نوع من الطوارئ بما في ذلك تلقيهم الحد الأدنى من الدخل.

ووراء هذا التطور الذي طرأ على دولة الازدهار نجد مجموعة من العناصر نذكر من بينها:[٣٤]

١ - تدخل الدولة في آليات السوق لحماية مجموعات بعينها من سوق يخضع لقواعده هو.

---

(٣٤) المصدر السابق، ص١٩.

٢- اتباع سياسة التوظيف الكامل، وهو أمر ضروري، ذلك أن دخول المواطنين يتم تلقيها من خلال العمل المنتج أو من خلال الإسهام برأس المال.

٣- إضفاء طابع مؤسسي على أنظمة الحماية من أجل تغطية الحاجات التي يصعب أن تغطيها المرتبات العادية.

٤- إضفاء طابع مؤسسي على مساعدة هؤلاء الذين لا يمكن أن يكونوا في سوق العمل.

وإذا ما أخذنا في الحسبان هذه المفاتيح السابقة، اعتباراً من الحرب العالمية الثانية، نجد أن الحكومة أصبحت في العالم الديمقراطي بمثابة المنفّذ وليس بمثابة المورّد. وابتداء من الستينيات أخذ يظهر ما أطلق عليه بيترف. دروكر P.F.Drucker "megaestado" (الدولة الصالحة لكل شيء)، أي ذلك النمط من الدولة التي يعتبر نفسه "المنفذ الملائم لجميع المهام الاجتماعية والقائم بحل جميع المشاكل الاجتماعية"، ومن هنا أخذت تظهر الفكرة الخاصة "الدولة الضريبية"، أي الفكرة القائلة إنه "لا توجد هناك قيود اقتصادية أمام ما تقوم به الحكومة من فرض ضرائب أو قروض وبالتالي لا توجد هناك قيود اقتصادية لما يمكن أن تنفقه حكومة"[٣٥].

انتقادات للتضامن المؤسسي Institucionalizada:

أصبحنا نرى خلال الآونة الأخيرة مقولة تتردد كثيرا في الحياة السياسية والاقتصادية، وكذلك أيضًا في مجال الفلسفة العملية تؤكد أن "دولة الرفاهية" في أزمة، وأنه من الضروري أن تحل محلها دولة أخرى أكثر ملائمة لحاجات أزمنة ما بعد الرأسمالية التي نعيشها[٣٦]. وتسوق هذه الدراسات أسبابا مختلفة للأمراض التي حلت "الدولة المُفْضَالة benefactor" وأخذت تنوه في بعض الأحيان ببعض النصائح لتجاوز اللائحة، وهي توصيات ملزمة بدرجة أو بأخرى. أما فيما يتعلق بالبعد الأخلاقي للمشكلة فإن هذه التوضيات عادة ما تحدث إحساسًا بين القرّاء والمواطنين بأن القيمة التي فشلت بشكل ذريع هي قيمة "التضامن" الذي أصبح مؤسسيا بشكل ما في "الدولة — القدر الدولة الصالحة بكل شيء"، وأن المواقف التي

---

(٣٥) بيتر ف. دراكر "مجتمع ما بعد الرأسمالية" ص١٢٧، ١٢٩.

(٣٦) ترجع بعض الفقرات التالية من هذا الكتاب إلى بحث لي بعنوان "من دولة الرفاهية إلى دولة العدالة" نشر بعنوان "مفاتيح العقل العملي" ٤١ (١٩٩٤) ص١٢-٢٠.

ترتبت على الأزمة قد استعادت ما يسمى "بالأنانية الحميدة" التي أدت إلى ميلاد الرأسمالية وازدهارها. "مات بيفردج، يحيا آدم سميث!" وهذا هو العنوان.

ولما كان التضامن فضيلة – وهذا هو ما يقال بشكل تصريحي بطريقة أو بأخرى عندما يمارسه الأفراد في العلاقات فيما بينهم- فإنه عندما تحاول الدول تمثّل ذلك وتجسيده من خلال المؤسسات، نجد أن ما يحدث، ولا مناص، هو نوع من الأبوية والتدخلات غير المحمودة مما يؤدي إلى تقويض أسس الدولة الديمقراطية لأسباب متنوعة.

فمن حيث المبدأ، وطبقًا للمؤلفين الذين أشير إليهم، فإن الديمقراطيات الحديثة ولدت كوسيلة من أجل الدفاع عن المواطنين ضد التسلط الجشع للحكام، وذلك بأن وضعت في أيديهم آلية التصويت التي تساعدهم على مواجهة الحكومات. ومع هذا فإن "الدولة المفضالة" تقلل من فعالية هذه الآلية التي لدى المواطنين ليواجهوا بها الحكومة، ويصل الأمر في هذا المقام إلى إمكانية استخدام الموارد الاقتصادية المتوفرة لديها "لشراء" الأصوات لدرجة أن المواطنين يصبحون رهن الحكومات من جديد، وفوق ذلك بفضل أموالهم هم.

وبالفعل، فكما سبق أن ذكرنا بأن تأملات بعض المؤلفين مثل جيربمي ينتام J. Bentham أو جيمس ميل J. Mill تنوه بتسمية نموذج الديمقراطية التي تطرحه، "بالديمقراطية كحماية" وذلك لأنهم يفهمونها على أنها آلية سياسية تسمح لرجل السوق أن يدافع عن نفسه ضد جشع الحكام. ويرى المؤلفان المذكوران أن البشر لديهم توجها طبيعيا يتمثّل في الاستيلاء على كل ما يستطيعون، وإذا لم تتوفر لدى المواطنين آلية التصويت للدفاع عن أنفسهم ضد الحكام فإن هؤلاء سوف ينتزعون منهم جميع أموالهم. يبدو إذن أنه إذا ما ولدت الديمقراطية كنموذج لحماية المواطنين من الحكام، فإن "الدولة القدر" (الدولة الصالحة لكل شيء) تقوم بفك الفرامل الخاصة بالديمقراطية، لتدخل مباشرة ودون أية قيود في ذلك السياق الذي احتفظ به الأفراد لأنفسهم على أنه إطار مقدس.

يؤكد دروكر، أن الدولة القومية التي ولدت لتكون بمثابة الراعي للمجتمع المدني قد تحولت خلال المائة سنة الأخيرة إلى ما يسمى megaestado (الدولة المحيطة بكل شيء) التي استولت على المجتمع المدني لدرجة أن هذه السمة التي هي عليها تجعلها تعتقد أن المواطنين لهم فقط ما تعبر عنه الدولة أو ما تسمح لهم به الحفاظ عليه. وهنا فإن مصطلح "الإعفاء الضريبي" هو مصطلح معبر للغاية في هذا المقام، ذلك أنه ينوه أنه كل شيء، من حيث المبدأ، ملك الدولة اللهم إلا ذلك الذي تم تخصيصه ليبقى صاحب الإقرار الضريبي عليه. وهنا نجد

أن مثل هذا النموذج – الدولة الصالحة لكل شيء – يتدهور بالضرورة ليصبح "دولة تتلاعب بالانتخابات electorero" ذلك أنها تتوفر على الوسائل الضرورية لشراء الأصوات.

وعادة ما تكون خلاصة مثل هذه التحليلات الدعوة إلى ضرورة استعادة الشكل الليبرالي لدولة القانون بشكل ما، حيث تبدو أنها البديل الواضح "للدولة المفضالة"، وتقوم بذلك بإحلال "تشجيع الكفاءة والمنافسة واحترام الحريات الفردية وحرية المبادرة محل الهيكل المؤسسي للتضامن". لقد قامت دولة الرفاهية بإغراق الأفراد في جماعية لعينة، وإذا ما كانت هكذا – طبقًا لهؤلاء المؤلفين – فإن الفردية كمعادل أخلاقي تصبح أمرًا لا يمكن تجاوزه، فالفرد هو مفتاح أي نظام اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي، ولهذا من الضروري إقامة نوع من الدولة الليبرالية، بها أفراد أذكياء وقادرون على المنافسة وممتازون وشديدو الحساسية من هذا التواضع الرمادي الذي يتولد عن التضامن الذي تحول إلى شيء مؤسسي. يقول نقاد دولة الرفاهية: نحن في حاجة إلى مواطنين مبدعين أكثر منهم متضامنين، وفي حاجة إلى رجال أعمال أكثر من الحاجة إلى منظِّرين ممتازين في شركاتهم، وأكثر من الحاجة إلى هؤلاء الذين يتسمون بحسن النوايا.

ومع بعض الحق الذي يمكن أن يكون عليه هؤلاء الذين يتحدثون بهذا الشكل، هناك – في نظري – خلط واضح في الطرح عندهم، ينبغي أن نوضّحه ذلك أننا لا يمكن أن نتركه هكذا وقد تحوّل إلى لافتات مستفزة. وبالفعل فإن أي سياسي يحاول في الحياة العامة القضاء على "الدولة الصالحة لكل شيء" المذمومة، وأن تحلّ محلها دولة ليبرالية، دون أن يبقى على شيء من الأول، شُيدت بشكل حصري على دعائم المبادرة والمنافسة، فإنه لن يكون متخلّفًا فحسب في باب المكاسب الاجتماعية التي لا مناص منها، بل إنه سيخسر، عاجلاً أم آجلاً، الانتخابات، والسبب هو مفهوم دولة الرفاهية ليس باستطاعة أحد أن يلقي به جزافًا. وحتى أسوق مثالاً على ما أقول، فإنني أتحدث عن إحدى النقاط التي وردت في مناقشة في التليفزيون الإسباني، وكانت بين فيليبي جونثالث، زعيم الحزب الاشتراكي العمالي الإسباني، وخوسيه ماريا أثنار زعيم الحزب الشعبي، وكان ذلك قبل الانتخابات ما قبل الأخيرة على المستوى القومي، فأمام تنويهات فيليبي جونثالث بأن الحزب الشعبي في حالة الفوز بالانتخابات، سوف يقلّص المعاشات، ما كان من أثنار إلا أن سأله بإلحاح، وكأن التنويه، الذي لا يصدّق على الإطلاق، قد أصبح سلاحًا انتخابيًا قائلاً: "هل تريد سيادتك القول حقيقة إنه إذا ما كسبت الانتخابات فإنني سوف ألغي معاشات كبار السن؟ أنت جاد فيما تقول؟"

وفي هذا الموقف نجد أن جونثالث لم يجب عن السؤال إيجابًا أو سلبًا، ولم يؤكد أثنار بشكل قاطع أنه إذا ما ربح في الانتخابات فإنه لن يقلّص المعاشات، وهذا البعد هو ما أكده في انتخابات لاحقة. ما أضحى واضحًا إذن على أية حال هو أن كلاهما كان يعرف عن يقين أن نقطة مثل هذه يمكن أن تكون حاسمة في نتائج الانتخابات، وليس هذا لأن هناك قطاعًا كبيرًا من الناخبين من أصحاب المعاشات – هذا صحيح – بل لأنه في البلاد التي يكون فيها المعاش حقا معترفا به فإن المواطنين يرون في هذا المكسب أمرًا لا تنازل عنه، ومثل ذلك أيضًا عموم التعليم والرعاية الصحية على حساب الخزانة العامة وكذا نظام المعاشات المعفاة من الضرائب لغير القادرين، وبعض أنواع الدخول الأساسية أو ما يسمى "بدخل المواطنة". وإيجازًا للقول نشير إلى ما نطلق عليه الحقوق الإنسانية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أو بمعنى آخر "حقوق الجيل الثاني". المواطنون ينتقدون بالطبع الكيفية التي يتم بها الوفاء بهذه الحقوق، ولكنهم لا يريدون خسارتها، بل إدارتها بطريقة صحيحة.

ولهذا أرى أن النقد الموجّه لدولة الرفاهية والحفاظ على ما لا يمكن التخلي عنه فيه – رغم تحويله إلى نمط آخر لأن التاريخ لا يمرّ هباء- يجب أن يأخذ في الحسبان النقاط التالية:

١- أن دولة القانون يمكن أن تتجلّى في أشكال مختلفة، من بينها "الدولة الليبرالية التي تقوم على أساس القانون"، و"الدولة الاجتماعية التي تقوم على أساس القانون"، أو "دولة الرفاهية". ورغم أنه من الناحية العملية نجد أن النمطين الأخيرين من هذه الدول يمكن أن يكونا سويًا، فإنه يجب – مع هذا – إيضاح الفرق فيما بينهما. فإذا ما تحوّلت دولة الرفاهية إلى دولة الدولة الصالحة لكل شيء دخلت في مرحلة التفكك، وهنا نجد أن "الحد الأدنى من العدالة" الذي تحاول "الدولة الاجتماعية القائمة على القانون" الدفاع عنه، إنما يشكّل مطلبًا أخلاقيًا، بحيث لا يمكن بأي حال من الأحوال التخلي عن إرضائه.

وحقيقة الأمر هي أن نموذج "الدولة الاجتماعية القائمة على القانون" يقوم على أساس أخلاقي، هو ضرورة الدفاع عن الحقوق الإنسانية، ويكون هذا على الأقل فيما يتعلّق بالجيلين الأول والثاني (المرحلتين العمريتين السابقتين على المرحلة الثالثة وهي مرحلة المعاش) وبالتالي فإن المطلب الذي تقدّمه هو أنه مطلب أخلاقي يرتبط بالعدالة، ويجب على أي دولة تريد أن تكون اليوم دولة شرعية الوفاءَ به.

العدالة التي هي الأساس في بناء "الدولة الاجتماعية للقانون"، ليست هي الرفاهية، وهذا ما ستحاول أن نبيّنه لاحقًا. فالأولى يجب أن تعني بها دولة تعمل على أن تكون شرعية، أما الثانية – الرفاهية – فيجب أن يدبّر أمورها المواطنون على حسابهم، بحيث

يتم ذلك حسب رغبة كل واحد وفي حدود قدراته، ومن هنا من الضروري إيضاح المعنى الذي يشير إليه مصطلح "الرفاهية" الذي ظهر في المادة الخامسة والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والصادر عام ١٩٤٨، وكان بشكل غير موفق كثيراً بسبب النتائج غير المرغوب فيها التي ترتّبت على استخدامه والمبالغة في ذلك.

٢- لا تتطلب عملية حماية حقوق الإنسان هيكلة institucionalización التضامن، وذلك لأسباب منها أن التضامن لا يقبل أن يكون مؤسّسيا، كما أن أحد النتائج التعسة لمثل هذا التأسيس في دولة الرفاهية تمثل في إيجاد حساسية شديدة ضده، ذلك أنه يُكال له الاتهام خطأ بأنه وراء التواضع والسلبية وعدم الإنتاجية لدى المواطنين في الدولة الصالحة لكل شيء megaestado.

٣- أما الترياق المضاد لهذه الجماعية التي عليها الدول الشيوعية أو الدول الديمقراطية التي تعيش "حالة أقصى قدر من الرفاهية لأكبر قدر من المواطنين" لا يتمثل في الفردية أو العودة إلى الليبرالية المتوحشة، ذلك أن الفردية المطلقة تفتقر إلى حساسية الشفقة التي تصاحب الدولة الاجتماعية. ولما كان من غير الممكن هيكلة التضامن، يصبح من الضروري أن نتذكر أن المجتمع المدني المتضامن هو وحده الذي يُهيئ الأمر لوجود دولة اجتماعية تقوم على القانون.

يتطلّب كل ما سبق عملية مراجعة جديدة لمفاهيم كل من "الدولة" و"المجتمع المدني"، وهي مفاهيم متحرّكة وغير ثابتة، ويتطلب أيضًا أن نرى أن أي شكل للمجتمع المدني وللدولة يجب أن يتم من خلالهما التعاون في مهمة إقامة مجتمع حرّ وعادل(٣٧). وهذا موضوع سوف نتحدّث عنه في الفصل المخصّص للمواطنة المدنيّة.

٤- من البديهي، في أيامنا هذه، أنه رغم أن الدولة القومية ما زالت هي نواة الحياة السياسية، فمن الضروري أن نضع أداءها في هذا السياق الذي يتجاوز حدود الأمة وفي السياق الدولي الذي تلعب فيه. وغالبا تلعب بأوراقها – كما نعرف – على المكشوف.

الدولة الاجتماعية: مطلب أخلاقي:

أشرنا في نهاية الفصل السابق أن الدولة الليبرالية تلتزم بضمان حرية المواطنين، لكنها حرية يُفهم منها على وجه الخصوص أنها الاستقلال بالنسبة لباقي المواطنين، ومن هنا فإنها

(٣٧) عديلة كورتينا "الأخلاق التطبيقية والديمقراطية الراديكالية" – الفصل التاسع.

تريد أن تقدّم نفسها كأداة محايدة تضمن حرية المصالح الاقتصادية، وتعمل على الدفاع عن الشرعية. وانطلاقًا من هذا المنظور فإن الدولة الليبرالية تتخلّى عن أي التزام "مادي"، وتُعنى فقط بوضع الحدود الواضحة المتعلّقة بالمجتمع المدني الذي لا يُعنى بشيء سوى إرضاء المصالح الفردية، دون أن تتدخّل الدولة في ذلك. وعكس هذا هو أن المفتاح الحقيقي لهذا النمط الآخر من أنماط الدولة الذي أطلق عليه "الدولة الاجتماعية القائمة على القانون" يتمثّل في نظام الحقوق الأساسية، ليس فقط الحريات الكلاسيكية بل أيضا الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: أي أن إرضاء الاحتياجات الأساسية والولوج إلى بعض الثروات bienes الأساسية لجميع أفراد المجتمع هما من المطالب الأخلاقية التي يجب على الدولة أن تفي بها. وبالتالي فإنه انطلاقًا من هذا المطلب الأخلاقي الأساسي يكون للأمر معنى، وتُوضع الحدود بين الدولة المدنيّة والدولة، وأن ترى هذه الأخيرة أن إحدى المهام التي تبرر شرعيتها تتمثل أيضًا في حماية الحقوق الخاصة بالجيل الثاني من حقوق الإنسان — الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية — الأمر الذي يُجبرها على أن تكون "دولة متدخّلة" Estado interventor.

وعند الوصول إلى هذه النقطة، أود أن أشير في هذا المقام، متفقة في الرأي مع مؤلفين آخرين بشأن الفرق بين الدولة الاجتماعية القائمة على القانون، والتي تستجيب للمطالب الأخلاقية السياسية، وبين تجسّدها التاريخي في دولة الرفاهية من الصنف الذي رسمه كينس، حيث إن الدافع أيضًا هو العمل على تشجيع الاستهلاك، وذلك للحفاظ على تكدّس ثروات المجتمع الرأسمالي.

وهنا نجد أن فرانثيسكو لابورتا يرى — ومعه آخرون — وجود نمطين من مفاهيم التبرير، ظهرا في بزوغ الدولة الاجتماعية: أحدهما ذو طابع أخلاقي، وهو إدراك أن إرضاء بعض الاحتياجات الرئيسية والولوج إلى بعض المكتسبات bienes الرئيسية يتطلّب وجود الدولة في أشكال متعددة، أما النمط الثاني فهو الذي يظهر في صورة الكفاءة الاقتصادية. فتراكم الثروة الرأسمالية التي كان يحتاجها المجتمع الكبير غير معلوم الاسم، يتطلّب الإنتاج بكميات كبيرة، وبالتالي يستتبع هذا التوسع بشكل لا محدود في باب الطلب الداخلي، الأمر الذي يبدو مستحيلاً، اللهم إلا إذا كان هناك توزيع نسبي للموارد في شكل أجور، وإلا إذا كان هناك وجود للدولة في الاقتصاد ككيان منظِّم للتوزيع وكمنتج وكمستهلك. ويؤدي التبرير الأخلاقي إلى ظهور الدولة الاجتماعية التي أخذت تظهر من خلال طرق متعددة، ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، كما يؤدّي التبرير الاقتصادي أيضًا إلى ظهور دولة

الرفاهية[٣٨] . وفي نظري فإن كلتا الدولتين إذا ما ظهرتا مرتبطتين في الناحية العملية فإن المطالب الأخلاقية للدولة الاجتماعية تظل مطالب لا غنى عنها ، بغض النظر عن الآلية المناسبة لإرضاء متطلباتها ، وفي الوقت ذاته نجد أن الدولة الثانية تعيش أزمة ، وربما تعيش لحظة طيبة ، ذلك أنّه من المناسب الفصل بين "العدل" و"الرفاهية" ، وهذا ما سنفعله لاحقًا .

وعلى أية حال ، فإن ما ليس معتادا عند هؤلاء الذين بيدهم السلطة السياسية ، هو الإعلان عن أن دولة الرفاهية تمرّ بأزمة ، وأن تؤكد بعد ذلك على التوالي أن الدولة الاجتماعية ما زالت مطلبًا أخلاقيًا ، وبالتالي فإن الدولة ما زالت في حاجة إلى أن تتدخل ، وذلك لإرضاء حاجات الجيل الثاني ، واستخدام هذا التدخّل من جديد الذي لا مهرب منه ، بناء على مطالب أخلاقية ، "لأغراض انتخابية" مفتعلة ، أي شراء الأصوات .

وفي حقيقة الأمر ، يبدو من الصعب تحديد ما هو المطلب الخاص بالعدالة ، وإلى أي حد يوضع "الحد الأدنى المقبول" الذي يجب على المجتمع الوفاء به . غير أنه إذا ما كانت هناك إرادة سياسية لاكتشاف ذلك وتنحية الأغراض الانتخابية ، بحيث تكون في المقام الثاني ، فإن الأمر سوف يكون أكثر بساطة ، كما أن الدولة سوف تعمل بشكل مشروع .

إلا أن تزييف الحالتين ، سيرا على المثل الإسباني "يعطيك قطًا على أنه أرنب" ، أي دولة الرفاهية لأغراض انتخابية على أنها دولة اجتماعية قانونية ، لا يمكن أن يؤدي ، في نهاية المطاف ، إلا إلى واحدة من خلاصتين : فقدان الشرعية لعدم القيام بالوظيفة المنوطة بالدولة الاجتماعية ، وفقدان المصداقية من جانب الناخبين الذين سوف يدركون عاجلاً أو آجلاً أن ما يقدّم لهم هو طُعْم . وإذا اعتقد البعض أن المواطنين أغبياء دائمًا ، فهذه ليست سياسة مشروعة ، كما أنها ليست سياسة ذكية .

ولهذا يصبح من الضروري إدانة الباثوليجيات الخاصة بدولة الرفاهية ، والتنويه ببعض "الروشتات" بالنسبة للمستقبل ، بحيث لا تكون روشتات قاتلة للمطالب الأخلاقية للدولة الاجتماعية . فأن يلقي المرء بالطفل في حمام السباحة ذي المياه القذرة كان ولا يزال تصرّفا أبله ، وليس هذا فقط بل وفظيع أيضا .

---

(٣٨) فرانثيسكو لابورتا "حول الموقف الهشّ للفرد في المجتمع المدني وواجبات الدولة الديمقراطية" ضمن متنوّعات ، المجتمع المدني والدولة ، مدريد – مؤسسة ف . إيبرت/ معهد الدين والدنيا من ص ١٩-٣٠ .

تأسيس الحد الأدنى للعدالة وليس الرفاهية:

من الواضح أن النقد الموجّه للدولة الضريبية هو اليوم من الأمور الشائعة، إذ لا يبدو، من المنظور الاقتصادي، أن تدخّل الدولة هو الإجراء الأكثر ملاءمة لإعادة تنشيط الثروة، وإذا ما نظرنا للأمر من الناحية الاجتماعية نجد أن الدولة التي تقوم بدور الأب لا تؤدي في نهاية المطاف إلا إلى السلبية عند المواطنين. إذن يبدو أن دولة الرفاهية التي آل بها المطاف إلى "أن تكون" الدولة الصالحة لكل شيء megaestado، وقد تحولت إلى الدولة الضريبية، ثم إلى الدولة التي تتلاعب بالانتخابات، هي اليوم غير قادرة على أن تجسّد في عالم الواقع الاجتماعي اثنين من القيم الأخلاقية اللتين كانتا معيار الحداثة، وهما المساواة والحرية.

عندما نتناول المساواة، نجد أن تدخّل الدولة على مستويات مختلفة كان بمثابة المعوّق للإنتاج، ومن هنا فإن هناك بعض المفكرين في هذه الآونة، ومعهم بعض السياسيين الذين ينتسبون إلى توجّهات مختلفة، يرون في زيادة الإنتاجية على أنها الطريق الوحيد لبلوغ مجتمع أكثر مساواة. أما فيما يتعلّق بالحرية، فإن الدولة الصالحة لكل شيء megaestado تكون قد تجاوزت حاجز الحرّية السلبية (أي الاستقلال الفردي) وليس هذا فقط، بل إنها في حقيقة الأمر قد انتزعت من المواطنين حريتهم الإيجابية، أي استقلالهم الذاتي من خلال تأسيس افتراضي للتضامن.

وحقيقة الأمر أن الدولة الصالحة لكل شيء mega قد تذرّعت بحجة الوصول إلى أقصى قدر من الرفاهية لأكبر عدد من الأفراد وتحقيق التضامن، وبالتالي قامت بدور "أبوي" نحو المواطنين، وهو دور له نتائج كارثية ولا مراء في هذا.

هنا علينا أن نذّكر أن "الأبويّة" هي عبارة عن فرض إجراءات محدّدة ضد إرادة أحد القطاعات الموجهة له هذه الإجراءات ذلك للحيلولة دون أن يمسّه ضرر، أو حتى يبلغه خير، وهذا التصرف له تبريره عندما يتم الإعلان عن أن من تقع عليه هذه الإجراءات الأبوية هو شخص، "غير كفء بالمرة" في المادة محل تطبيق هذه الأبوية، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يتّخذ قرارات عقلانية في هذا المقام. وهذا هو في واقع الأمر التبرير الذي يسومه أي صنف من أصناف الاستبداد الواضح، حيث يعتقد الحاكم أنه يعرف بما فيه الكفاية ما هي مصلحة الشعب، بينما يرى هذا الأخير أن الحاكم هو إنسان غير مؤهّل بالمرة في الموضوع.

ننتهي من هذه المقدّمات إلى القول إن أبوية الحكام يُقابلها الاقتناع لدى المواطنين بأنهم غير مستقلّين وإنما هم تابعون، وهذا لا يبدو أنه خروج على السياق، بل هو أمر فيه اتّساق كامل.

ومن هنا يمكن القول إن الاستبداد الواضح ومعه أيضًا "الدولة المفضالة" يؤديان إلى وجود مواطنين تابعين وغير مستقلين، مع ما يترتّب على ذلك من آثار نفسية.

ولما كان الفرد محل التعامل يُنظر إليه على أنه تابع، فإن المآل ينتهي به إلى الانصياع لهذه التبعية في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويصبح متّسمًا بالتبعية السلبية التي هي من سمات الإنسان غير الكُفء، من المؤكد أنه يطالب ويشكو وينادي، لكنه أصبح عاجزًا عن أن يدرك أنه هو الذي يجب أن يبحث عن حلول، لأنه يفكر- وهذا منطقي – أنه إذا ما كانت الدولة الضريبية هي المالكة لكل الأموال، فإن العبء المنوط هو به إنما يكمن في البحث عن علاج لأمراضه أو إرضاء رغباته.

يمكن إذن القول إن الدولة الأبوية أدت إلى وجود مواطن تابع "شديد النقد" – وليس ناقدًا عاديًا – وسلبي ومحبط ومتواضع. كما أنّه أصبح بعيدا عن أي فكر يتعلق بحرية المبادرة والمسئولية أو الهمّة الإبداعية. أي أن ذلك المواطن هو -كما قيل- يفضّل أن يكون موظفًا على أن يكون صاحب مؤسسة، ويفضّل الأمان على المخاطرة.

ومع هذا، وانطلاقًا من أن ذلك صحيح، فإن الشيء الذي يتسم بأنه ظلم هو وضع كل هذه النتائج السلبية الناجمة عن الدولة الصالحة لكل شيء في بند الطموحات الحديثة في المساواة والتضامن، وكأن البحث عن هذه القيم قد وجد ضالته المنشودة في الدولة المفضالة، وبالتالي تصبح هذه الطموحات غير متصالحة مع النداء من أجل الحرّية والإبداع والمخاطرة والمبادرة. أردنا القول إن توجّه كينس كان يبحث، في حقيقة الأمر، عن الحفاظ على قدرة الرأسمالية أكثر من التوصل إلى المساواة بناء على بواعث أخلاقية. أما فيما يتعلّق بالتضامن، فإن ما يحدث بشأنه هو ما يحدث مع الحرّية، أي أنّه لا يمكن فرضه.

كان سانشوبانثا، تابع دون كيخوته، قد بدأ حكمه "للجزيرة الباراتاريا I.Barataria"، طبقًا للسيد ميجل دي ثربانتس، وجيء له بفتى يريد أن يهرب من العدالة. وكان الفتى يجيب عن أسئلة سانشو بنوع من السخرية والدهاء، الأمر الذي جعل سانشو راغبًا في أن يجعله ينام في السجن. وهنا صاح الفتى "بحق الله، أنت تفعل بي ما تريد مثل أن أنام في السجن ومثل أن تجعل مني ملكا (. . .) ولنفترض أن معاليك سوف تأمر بأن يذهبوا بي إلى السجن، وأنهم هناك سوف يربطونني بالسلاسل والأغلال، وسوف يضعونني في الزنزانة، وأنهم سوف يعاقبون العمدة عقابًا رادعًا إذا ما تركني أخرج، وأن عليه أن يفعل ما يؤمر به، ومع كل هذا فإنني إذا لم أكن أرغب في النوم، وأن أظل يقظًا طوال الليل دون أن يغمض لي جفن، فهل

تستطيع معاليك بكل ما لك من قوة أن تجعلني أنام إذا لم أكن أريد ذلك"[٣٩]. وهنا نتساءل "هل يمكن للدولة الصالحة لكل شيء وعلى درجة كافية من القوة، بحيث تكون متضامنة مع من لا يريد ذلك؟ ألن ترد على ذلك مثلما فعل سانشو مع الفتى، هذا إذا ما أرادت أن تكون رصينة مثل الحاكم الحكيم، أي كما أجاب سانشو الفتى قائلاً "اذهب في رعاية الله ونم في بيتك، ولينعم الله عليك بالنوم الهادئ فأنا لا أريد أن أنتزعه منك؟"

يجب على الدولة أن تفعل، ذلك أنّه إذا ما استمرت في خطّها بأن تفرض ما تريد، فإنها لن تصل إلى وجود مواطنة تضامنية فقط، بل ستكون هناك حساسية من التضامن. وليس من الضرورة أن تكون هناك تلقائية على شاكلة ما كان عليه الفتى في رواية ثربانتس حتى نصل إلى النتيجة التي توصّل إليها الكثير من المواطنين، وهي أنه إذا ما كانت الدولة الضريبية هي التي تقوم بتحصيل الضرائب من منطلق أنها مالكة الأموال، فإن عليها حل المشاكل الاجتماعية، وعليها واجب التضامن المفترض، وما يفعله المواطن (وهذا ما يقوله رجل الشارع) كثير، ويتمثّل في سداد النسبة المقررة في أجلها المحدد، وذلك حتى يواصل المواطن طلب زيادة التضامن. وعلى من يقبض أن يدفع – هكذا يخرج دافع الضريبة بهذه النتيجة – وليس ذلك الذي دفع قبل ذلك.

الأمر إذن هو أن التضامن، مثله مثل الحرّية، أمر يختصّ بالبشر وليس بالدول، إذ يمكن للدول أن تضع إطاراً قانونيًا يقوم من يريد ممارسة حريته بفعل ما يريد في هذا الإطار، وأن يكون متضامنًا ذلك الذي يرغب في ذلك. لكن الواجب الذي لا مناص منه ولا حيدة عنه بالنسبة لدولة القانون التي تريد أن تكون اليوم ذات شرعية – وهذا الصنف ينطبق اليوم على الأغلبية العظمى من دول الاتحاد الأوربي – هو التأكيد العام على الحد الأدنى من العدالة، وعدم محاولتها أن تنتزع من المواطنين خيارهم بالنسبة للتضامن: إرضاء الحقوق الأساسية للجيل الثاني من حقوق الإنسان، وعدم الإلحاح على ضمان الرفاهية.

كان ب.خ.أ. فيورباخ P.J.A.Feurbach يقول إن السعادة هي شأن الإنسان، وليس شأن المواطن، وهنا أريد أن أضيف من عندي إن الحد الأدنى من العدالة أمر يتعلّق بالدولة، بينما نجد أن الرفاهية أمر يدفعه كل فرد من جيبه. تكمن المسألة إذن في تحديد ماهيّة الحاجات والموارد الأساسية التي يجب أن تؤخذ في الحسبان على أنها الحد الأدنى من العدالة، وأن الدولة الاجتماعية القائمة على القانون لا يمكن أن تكون مقصّرة في الوفاء بهذا الحد الأدنى، وإلا فقدت شرعيتها.

---

(٣٩) ميجل دي ثربانتس "دون كيخوته دي لا مانشا" – برشلونة، دار نشر Juventud 1966 ص ٨٩٢.

من دولة الرفاهية إلى دولة العدالة:

يحاول كانط في مقاله المعنوَن حول المقولة الشائعة "ربما كان هذا صحيحًا من الناحية النظرية لكنه لا يجدي في عالم الواقع"، وبالتحديد في الجزء الثاني الذي كتبه للردّ على هوبس Hobbes، أن يبرهن على أشياء من بينها أن السعادة لا يمكن أن تكون غاية العقل العملي بتطبيقها هذه المرة على الحقوق السياسية، لأن مهمّة الدولة هي ضمان إطار قانوني يقوم على مبادئ الحرّية والمساواة والاستقلال، ولا يحاول أن يجلب للمواطنين سعادة هم أنفسهم شديدو القدرة على إيجادها بطريقتهم.

عندما ننظر تحديداً إلى الحرّية من حيث هي مبدأ شرعي، نجد أن لها وجهين، ذلك "أنها لا تخضع لأي قانون آخر إلا إلى ذلك القانون الذي سمحت به"[٤٠]، وكذلك "لا يمكن لأحد أن يجبرني على أن أكون سعيداً على طريقته (مثلما يتخيّل هو الرفاهية بالنسبة لأُناس آخرين) بل من المشروع لكل فرد أن يبحث عن سعادته من خلال الطريق الذي يراه الأفضل، طالما أن ذلك لا يضرّ بحرية الآخرين في البحث عن غاية مماثلة"[٤١]. وهنا فإنني أرى أن المفهوم الأول للحرية ينادي بإسهام المواطنين في الشأن العام، أما الثاني فإنه يدين بالأبويّة السياسية، والتي بمقتضاها يقرر الحكّام ما هو الأصلح بالنسبة للشعب دون أن يستشيروه.

إذا ما تناولنا مصطلح "السعادة" لوجدنا أنه مصطلح متعدّد المعاني، كما أن أرسطو أشار قبل ذلك إلى أن الجميع لا يفهمونه بطريقة واحدة، غير أنه يبدو واضحا بشكل كبير أن كانط يحدد معنى السعادة في الرفاهية، أي في إطار جميع المكتسبات المحسّوسة التي يمكن أن يطمح إليها الإنسان. وإذا ما كانت فكرة أن الرفاهية هي غاية الحقوق السياسية تبدو في نظره عنصر تقويض للأسس نفسها التي قامت عليها دولة القانون، فإن ذلك كان راجعًا لعدة أمور، من بينها أن الرفاهية المحسّوسة يمكن أن تكون نموذجا للخيال وليس للعقل. ما معنى هذا؟

يعني أنه إذا ما حدث مثلا حدثٌ بالنسبة للدولة المفضالة من حيث إن الأساس الذي يقوم عليه النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي ومصدر شرعيته هو الفرد بما في ذلك رغباته النفسية – أي الازدهار – وليس الشخص بحاجاته الأساسية – أي العدالة – فإنه لا يمكن أن تكون هناك دولة قادرة على إرضاء تلك الرغبات، لأنها رغبات لا حدود لها. وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك أية دولة صاحبة شرعية، كما أنّها جميعها سوف تدخل في دائرة الخطر،

---

(٤٠) كانط "ميتافيزيقا العادات، ص١٤٣؛ السلام الدائم ص١٦. ويطلق على هذا الصنف من الحرية "الحرية الإيجابية".

(٤١) كانط "حول المقولة الشائعة ص٢٧، أطلق على هذا الصنف من الحرية "الحرية السلبية".

بأنها غير عادلة، ذلك أنها عندما يجب عليها أن تعمل على إرضاء هذه الرغبات الفردية التي هي جماع الرفاهية فما تفعله أنها تُعنى بهؤلاء الذين يصوّتون ولا تُعنى بالمطالب الأساسية للعدالة.

ولهذا أرى أن العبارة التي وردت في المادة الخامسة والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان غير موفّقة للغاية، وهي القائلة إن "كل شخص من حقّه مستوى حياة مناسب يضمن له ولأسرته الصحة والرفاهية"، رغم أنه، أي الإعلان، أوضح على التوالي ما الذي يدخل في هذا الحق (الغذاء والملبس والمسكن والرعاية الصحية والخدمات الاجتماعية الضرورية والتأمينات في حالة البطالة والمرض والعجز والترّمل والشيخوخة، أو أية أحوال أخرى لفقدان وسائل العيش والتربية فيما يتعلق بالتأهيل البسيط على الأقل... الخ).

وإذا ما جمعنا هذا بما ورد في المادة الثانية والعشرين من الإعلان نفسه والقائلة إن إرضاء الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أمر إجباري "آخذين في الاعتبار ما عليه كل دولة من هيكل تنظيمي وما لها من موارد" فإننا نجد أن هذه المواد قد جعلت من قائمة حقوق الجيل الثاني وكأنها مجموعة تعبّر عن حُسن النوايا، حيث يمكن لكل دولة أن تفعل ما تراه مناسبًا في هذا الشأن. وإذا ما أخذنا جانبًا تلك الرغبات التي يمكن أن تكون جماع الرفاهية للمواطنين وآخذين في الحسبان أيًا من تلك العناصر التي يمكن أن تجذب الكثير من الأصوات، فقد أصبح من المشروع في هذا السياق أي خيار انتخابي.

ولهذا يجب القيام سريعًا بمهمة العمل، على أن تحدّد كل دولة ما هي الحاجات التي تراها ضرورية، والتي تدخل في إطار ما يسمى "الحد الأدنى المعقول minimo decento" ويطلق البعض الآخر "الحد الأدنى المطلق minimo absolute"، بمعنى أن الدولة إذا ما نزلت عن هذا الحد الأدنى لا يمكن أن تقوم لها قائمة إذا ما كانت ترغب في شرعيتها. وهذا الحد الأدنى لا يتكوّن ولا يصح أن يكون رفاهية المواطنين بل هو "مطلب عادل".

ما يطلق عليه "دولة الرفاهية" نجد أنه – في نظري – قد خلط بين حماية الحقوق الأساسية وإرضاء الرغبات إلى ما لا نهاية من حيث النظر إليها على أنها "أعلى قدر من الرفاهية لأكبر عدد". لكن الخلط بين العدالة، التي هي مثال العقل، والازدهار، الذي هو مرتبط بالخيال، إنما هو خطأ يمكن أن يؤدّي بنا إلى أن ندفع ثمنًا باهظًا: أي نسيان أن الرفاهية تتعلّق بكل فرد، وعلى هواه، بينما نجد أن إرضاء الحقوق الأساسية مسئولية عدالة اجتماعية لا يمكن أن تكون حصرية في يد أفراد، بل تظل ضرورية في مهام دولة اجتماعية جديدة تقوم على القانون – أي دولة عدالة لا دولة رفاهية – وهي دولة لها حساسية من الدولة المحيطة بكل شيء، ولها

حساسية ضد "التلاعب الانتخابي" ودولة واعية بأنه يجب إقامة علاقات جديدة بالمجتمع المدني.

هذا هو نمط الدولة القادرة على إرضاء المطالب التي يترتّب عليها هذا المصطلح، وهو "المواطنة الاجتماعية"، وهو المصطلح الذي يحظى عامة بالقبول على أساس أنه واجب canonico ويتلقى في الوقت ذاته جميع أنواع النقد. ولنقم بتعداد هذه الانتقادات بشكل موجز، لننتقل بعد ذلك إلى إعادة بناء الأسباب المتعلّقة بمفهوم المواطنة الاجتماعية.

المواطنة الاجتماعية محل نقاش:

يرى عدد مهم من المؤلفين، وأغلبهم من ذوي الاتجاهات الليبرالية، أن الحقوق الاجتماعية لا يمكن لها اليوم أن تشكل جزءاً من مفهوم المواطنة، بل تكفي في هذا المقام الحقوق المدنيّة والسياسية، ويسوقون في هذا عدة أسباب مختلفة.

هم يرون من حيث المبدأ أن دولة الرفاهية لا يمكن أن تبقى، والأمر كذلك بالنسبة للدولة الاجتماعية، ذلك أن الدعائم الثلاث التي تقوم عليها قد هُدِمَت.

فالدولة القومية، المسئولة عن حماية حقوق الجيل الثاني قد تركت دور البطولة في الحياة السياسية - هكذا يقولون - لأن الاقتصاد أصبح معولما، وهنا فإن الهيئات التي تتجاوز حدود الدولة أو الهيئات العالمية هي التي يمكن أن تتحمّل مسئولية من هذا النوع. وهذا ما لا تفعله هذه المؤسسات كما هو واضح. أصبح واضحًا أن سياسة العمالة الكاملة القادرة على سداد النفقات الاجتماعية أمرٌ غير قابل للتطبيق - يواصلون حديثهم - في عصر البطالة الهيكلية وليس البطالة المؤقتة، حيث نجد أن الماكينات أخذت تحلّ محل البشر، كما أن هؤلاء الذين يتمتّعون بالقدرة الإنتاجية يريدون الحصول على عمل بمقابل. وحقيقة الأمر هو أن العمالة الكاملة قد تحقّقت في زمن كانت فيه كل أسرة تطلب فقط مرتبًا واحدًا من أجل العيش، ألا وهو مرتب ربّ الأسرة. ويختلف الأمر في الوقت الحاضر، إذ نجد أن كل شخص قادر على الإنتاج يطمح في أن يشغل وظيفة، وبالتالي فإن النموذج المثالي القائل "العمل للجميع" قد اختفى من الأفق واختفت معه إمكانية سداد النفقات الاجتماعية.

وازداد الأمر خطورة بزوال تلك الثقافة من الفصل بين الجنسين في العمل، فقد أدّى هذا، خلال قرون إلى إمكانية تقديم الرعاية المجانية للأطفال والطاعنين في السن والمرضى، وقامت النساء بدور جوهري في هذه المهام، دون أن تتقاضى أجراً، ووفّرت على الدولة نفقات

باهظة، بينما يقوم الذكور بالمهام الإنتاجية. غير أن توزيع هذه الأدوار انتهى عهده، إذ أن النساء اليوم يخترن وظائف لها عائد، انطلاقًا من حقهن المشروع في تحقيق الذات والاستقلال، وفي بعض الحالات نجد أن السبب يرجع إلى الحاجة إلى مرتب آخر من أجل الإنفاق على أسرة، ومن هنا فإن الحل لا يعني أن نقول إن كل بيت يجب أن يعمل فيه واحد من اثنين، بل هناك حاجة إلى إسهام الجميع. وبالإضافة إلى ذلك، فإن العمل بأجر يُعتبر مصدراً لتحديد الهوية والمشاركة الاجتماعية وليس مصدراً للدخل فقط، وهذا ما سوف نتحدّث عنه في الفصل التالي. وعلى أية حال، يبدو أنّه إذا ما كانت الدولة هي التي يجب أن تقوم بالوظائف الاجتماعية، فإن الانهيار قادم لا محالة.

ويستكمل هؤلاء المؤلفون رؤيتهم بالقول إنه إلى جانب هذه الصعوبات توجد اثنتان أخريان من الصعب تجاوزهما، إنها الحقوق الاجتماعية - كما تحدّثنا عن ذلك باستفاضة - التي يمكن أن تدخل مع الحقوق المدنيّة والسياسية في أزمة، ذلك أن المواطنين التابعين يجب عليهم الموافقة على تدخل الدولة بكل جهازها البيروقراطي. أضف إلى ذلك أن هذا الصنف من الحقوق يرتبط بتوزيع موارد محدودة بطبيعتها، وبالتالي فالأمر يرتبط بسياسات استثنائية ولا يمكن ضمانها بشكل عام وشامل.

وخلاصة ما سبق (سواء بالانهزامية أو لمصالح شخصية غير معلنة أو مصالح جماعة) أن صفة مواطنة تطلق على ذلك الشخص الذي تمّ الوفاء بحقوقه المدنيّة والسياسية، بينما نجد أن الحقوق المتعلّقة بالجيل الثاني قد خرجت عن سياق مفهوم المواطنة.

هذا الاستنتاج هو الذي لا ننحاز إليه بأي شكل من الأشكال، لأننا ندرك أن أفق ما هو ممكن قد أخذ يتسع بشكل ضخم، عندما تكون هناك الرغبة بأن يكون كذلك. وفي هذا المقام فإن الدولة الاجتماعية قابلة للتحقق، طالما كانت عبارة عن دولة عدالة ذات شرعية. أما فيما يتعلّق بتجاوز العقبات التي تطرأ في طريق تجسيد هذا الهدف، فذلك أمر يتعلّق في نهاية المطاف بمهمتنا في أن نكون أشخاصا، نتمتع -بالتالي- بالعقلية الإبداعية والإرادة. والشيء الغريب في هذا المقام هو وجود عدد ضخم يعد بالآلاف من السياسيين، مع آلاف من المتخصصين في علوم السياسة والاقتصاد، من الذين يفخرون بما هم عليه من معارف، ثم ينتهي بهم الأمر إلى خلاصة غير محمودة تتعلّق بما يسمى بالواجب الأخلاقي. فالأمر هو أن مثل هذه الرحلة لم تكن في حاجة إلى زاد، ولو كان قليلا. والأولى من كل هذا العناية بما يقوله مجموعة من المؤلفين الذين ليسوا مستعدّين لتقليص مضمون المواطنة الاجتماعية وذلك لأسباب متنوعة.

هناك الأسباب الداعية للاتّساق بين مثالية مفترضة للمساواة التي كانت تغذّيها فكرة الديمقراطية نفسها، وتلك الهوة الشاسعة بين الأفراد، والتي تعني عدم محاولة تصحيحها، والتي نجمت عن آلية السوق، وأننا كبشر مختلفون عن بعضنا بعضا، وهذا أمر بديهي، لكن ليس أقل من ذلك بداهة هو أن عظمتنا، أمام وجهة النظر النيتشية، في اكتشافنا لكبرياء المساواة في عدم المساواة الجسدية والنفسية، وتكمن في العمل على إحداث المساواة بين هؤلاء غير المتساوين منذ الميلاد. ولهذا فإن العمل على إزالة عناصر عدم المساواة يظل مهمة ضرورية ولا غنى عنها، ولا يمكن أن نترك كل شيء في يد السوق غير القادر بالضرورة على المساواة.

هناك حجة معروفة، وهي التي تذكر بدرجة الصعوبة في ممارسة الحقوق المدنيّة والسياسية دون حماية الحقوق الاجتماعية. فذلك الذي يفتقر إلى الموارد المادية الأساسية من الصعب عليه أن يمارس الحرّية المدنيّة وكذلك استقلاله السياسي. ومع هذا فلمّا كانت الأسباب التي نسوقها تتسم بأنها أسباب لها قيمتها، فربما تزداد هذه القيمة لسببين لم نذكرهما بعد.

الأموال التي يتوفّر عليها أي مجتمع هي "أموال اجتماعية" يتشارك فيها كل هؤلاء الذين يعيشون في هذا المجتمع، فلا أحد يملك قدراته وما تنتجه هذه القدرات دون أن يكون مدينًا بشيء من هذا للمجتمع، وهذا ما كان يؤمن به تيار متقادم من "الفردية التمليكية" التي كانت سائدة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فكل شخص يدين للمجتمع بالكثير، سواء تعلّق الأمر بقدراته أو بما يتأتى عنها. وبالتالي ليس ذا معنى ألا تكون الأموال الاجتماعية موزّعة اجتماعيًا، بمعنى أن كل فرد من أفرادها المالكين لها يجب أن يتمتّع على الأقل بالدخل الأساسي، وهو عبارة عن مسكن ملائم وعمل ورعاية صحية وتربية ومساندة في زمن الشدة، اعتمادًا على هذه الأموال العامة التي لا يمكن أن تكون فردية. وانطلاقًا من هذا المنظور – ومن توجّهنا الذي اتخذناه في هذا الفصل – فإننا نتحدث ببساطة عن الحد الأدنى من العدالة. إذ من العدل أن يكون للمُلاّك الشرعيين للأموال الاجتماعية حق فيها، ولو كان الحد الأدنى منها.

وختامًا نذكّر بأن المواطنة هي نمط من العلاقة ذات الاتجاه المزدوج: أي من المجتمع نحو المواطن، ومن المواطن نحو المجتمع. ولا شكّ أن المواطن يدين ببعض الواجبات للمجتمع، وبالتالي يجب أن يتحمّل مسئولياته في هذا المجتمع، وهذا جانب أغفله كثيرًا نموذج دولة الرفاهية. لكن الأمر الحقيقي أيضًا هو أنه يمكن أن نطالب المواطن فقط بأن يتحمّل مسئولياته عندما يكون المجتمع السياسي قد أظهر بوضوح أنه يعترف به كعضو من أعضائه، وكأنه واحد من هذا المجتمع.

وقد كان هيجل على حق في هذا المقام، وهو أن زيف الليبرالية الفردية يتمثّل في وصف المجتمع وكأنه مكوّن من أفراد منفصلين عن بعضهم، كل يقرر عفو الخاطر ما يشاء في الدخول في جماعة، غير أن الحقيقة هي أننا معشر الأشخاص نكتسب هويتنا وتقديرنا لذواتنا في حضن مجتمع يعترف لنا بحقوق أو يرفضها علينا، وهو مجتمع يجعلنا نعرف أننا أعضاء فيه ومنه، أو أن يجعلنا نشعر أننا غرباء عليه. هذا الاعتراف بالانتماء له جانبان: أن المجتمع على استعداد لحماية استقلال أفراده من خلال اعترافه بحقوقهم المدنيّة والسياسية، إذ هو لا يعتبرهم من التابعين أو الرعيّة، كما أنه يعمل على أن يُشركهم في الأحوال الاجتماعية الضرورية ليعيشوا حياة كريمة، أي من تلك الأحوال الأساسية الخاصة بحياة إنسانية، بحيث لا يمكن أن تخضع لآلية السوق.

وهذا يعني بداهة أنه إذا ما كان هناك مجتمع سياسي، وقد ترك أحد أعضائه بلا حماية، في أي من هذه الجوانب، فإنه يبرهن، من خلال الأفعال، أنه لا يعتبره مواطنا من مواطنيه. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أنه لكي نكسب معشر الأشخاص هويتنا لا بدّ أننا في حاجة إلى الاعتراف بذلك من قبل الجماعات الاجتماعية التي نعيش فيها، أي أن ذلك الشخص الذي لا يحظى بمعاملته بمثابة مواطن، فإنه لا يجد هويته على أنه كذلك.

ينسحب هذا التأكيد على أي مجتمع سياسي بعينه، مثلما هو الحال في إسبانيا بالنسبة للمجتمعات التي تتجاوز حدود القومية، مثل الاتحاد الأوربي وكذا المجتمع الكوزموبوليتي الذي يجب أن تعمل على بنائه إذا ما أردنا أن يكون لمصطلح "المواطنة الكوزموبوليتية" معنى، وهو مصطلح خالٍ من أي مضمون حتى أيامنا هذه. وفي هذا المقام نجد أن أوربا تتحمّل مسئولية خاصة.

أوربا الاجتماعية:

لا يحظى مشروع الاتحاد الأوربي بالكثير من الأصدقاء في بلدنا، وهذا أمر يمكن أن يكون مفهومًا تمامًا، عندما تطالعنا الأخبار الآتية من هناك بأنه يجبرنا على تقليل إنتاجنا من الألبان والزيوت، وبأن نُقَلّل من المساحات المنزرعة، وأن نشد الحزام على البطون، حتى نصل إلى محطة غير ظريفة هي محطة "ماسترشت". يبدو الأمر وكأنّ البعض يجبرون إنسانا على أن يركب عربة الدرجة الثالثة في القطار به مقاعد غير لينة وعربة متهالكة من الداخل، وذلك حتى يصل إلى مدينة غريبة لن تكون أبدا مدينته، ذلك أنه سوف يكون فيها دائمًا مواطنًا من الدرجة الثالثة، وإنسانًا تعيسًا في هذا الوطن ذي الراية الزرقاء المحمّلة بالنجوم. ومن باب الاعتراف

الضروري لهؤلاء بأنه تتوفر لديهم أسبابهم الكامنة وراء هذا التفكير إذا ما تذكرنا بعض وقائع تاريخ الاتحاد الأوربي.

رغم وجود مقدّمات لمثل هذا الاتحاد خلال القرن الثامن عشر، فإن الاتحاد الحالي يستند في أصوله القريبة إلى الاتفاقية المتعلّقة بالفحم والصلب خلال الخمسينيات من القرن العشرين، والتي تم توسيعها ونقلها إلى فكرة السوق المشتركة ذات الطابع التجاري والسياسي في المقام الأول. ثم تأتي العملة الموحّدة والبرلمان ليكونا وجهي ميدالية تجذب ببريقها رجال المال والأعمال والسياسة، رغم أن كل فريق يدرك حجم الصعوبات التي تكتنف الطريق إلى الهدف.

"لا يمكن لأوربا أن تكون حصن تجار وبيروقراطيين ومنغلقة على نفسها" هذه عبارة قال بها بعض التقدميين، وهم على حق فيما يقولون، غير أن ما لم يضيفوه ـوهم في هذا قد جانبهم الصواب ـ أنه كان على أوربا أن تفعل شيئا، وألا تترك نفسها نهبا لمناطق التأثير الاثنتين، وهما الولايات المتحدة واليابان. وما لم يضفه هؤلاء ـوهم في هذا قد جانبهم الصواب أيضًا ـأن الأمر السيئ لم يكن بناء أوربا الموحّدة بل بناؤها بشكل سيء، وذلك بتركها في يد أصحاب الأعمال والسياسيين، بدلا من وضعها في يد مُلاّكها الشرعيين الذين هم المواطنون. ومن هنا أخذت ترتفع بعض الأصوات اليوم مطالبة بإعادة هيكلة أوربا، مطالبين بأن تقوم على أُسس خاصة بها هي. ولكن ما هذه الأسس؟

يجدر أن نذكر من حيث المبدأ أن هناك مادتين لتكوين هذه الأسس: أولها تأكيد كانط، ذي الجذور المسيحية والذي يقول إن كل شخص هو غاية في حد ذاته، وله جداراته وكبرياؤه وليس سعره. وما يترتب على ذلك هو أن الاتحاد الأوربي لن يكون اتحادا أوربيا حقيقيا، إذا لم يلتزم بمهمة حماية الحقوق المدنيّة والاجتماعية لجميع الأفراد داخل الاتحاد وخارجه. وإذا ما كانت أمريكا تفخر بأنها ذات ماض قريب العهد بالديمقراطية، فإن أوربا تحديدا قد عاشت فترة مرّت فيها بتجارب الإقطاع والاستبداد والدكتاتورية والديمقراطية، وبالتالي فإنها ليست "بطلة" الديمقراطية، هذا إذا ما كان ذلك موجودا. غير أن الشيء الذي جسّدته بعض الدول الأوربية هو الدولة الاجتماعية، ذلك أن هذه الدول قد عاشت وجود تراثين للاقتصاد الاجتماعي للسوق: الاشتراكية الديمقراطية والنظرية الاجتماعية للكنيسة.

من المهم والعاجل إذن أن تتحوّل أوربا الاقتصادية والسياسية إلى أوربا اجتماعية، وأن تكرّس جهودها وبقوة في مهمة الحفاظ على عدالة الدولة الاجتماعية بالنسبة لأوربا وبالنسبة للكرة الأرضية. ويجب أن تكون أوربا السوق والسياسيين في نهاية الأمر أوربا المواطنين.

"وهنا نجد أن الانهزاميين سوف يردّون قائلين: من المستحيل المضي قدما في مثل هذه المهمة، ذلك أن أوربا تحتاج أن تكون قادرة على المنافسة أكثر من أي وقت مضى، حتى لا تخنقها الولايات المتحدة" الانهزاميون هم أناس دون خيال خصب، ودون روح، وهم في هذه الحالة ممثلو "الفكر الوحيد" الذي هو الفكر الكسول، فالذين يعتقدون أن التوصّل إلى منتجات قادرة على المنافسة بوجود علاقة جيدة بين السعر والجودة، إنما يعتقدون أن التوصل إلى ذلك بخفض الأجور وتقليل الخدمات الاجتماعية. وكأن عكس ذلك ليس حقيقة على الإطلاق: أي أن أعلى إنتاجية يتم التوصل إليها من خلال العمل المستقر دون الخوف من المرض والخوف والكدر من المستقبل. كما أن "الفكر الوحيد" هو فكر ضال وبلا قلب، وغير قادر على أن يتحرّك في طريق خلق فرص عمل، وأن يبسط هذا الجهد الخلاق في جميع أرجاء المعمورة. تجد أوربا نفسها الآن أمام تحد عظيم، وهو التخلّص من هذا "الفكر الوحيد" وأن تفتح الطريق أمام الفكر المتعدد، مبرزةً أنه من الممكن خلق ثروة مادية وغير مادية – أي أن يكون المرء قادراً على المنافسة – انطلاقًا من مجتمع لا يرى فيه أي مواطن أن حاجاته الأساسية لم تُلَبَّ. ذلك أن ضرورة المنافسة يمكن أن تتم بالانصياع لضرورة الإنسانية.

ولهذا فإذا ما كانت أوربا تريد أن تستخدم قدرتها المسماة "القدرة التنافسية"، فعليها أن تضع لنفسها مهمة، لا تتمثل فقط في أن تتضمن اتفاقية ماستريشت "الإعلان الاجتماعي" الذي يدعو إلى الحقوق الاجتماعية للمواطنين الأوربيين، بل يجب أن تقوم بمهمة جعل "المواطنة الاجتماعية الكوزموبوليتية" ممكنة.

الفصل الرابع

المواطنة الاقتصادية
تحوّل الاقتصاد

ما معنى "مواطن اقتصادي"؟

عندما نتأمل مضمون "المواطنة الاجتماعية" طبقا لما تصوره مارشال منذ نصف قرن من الزمان، نجد أنه قد تعرّض لانتقادات، منها أنه يُغذّي نوعا من المواطنة السلبية، أي مجرد "الحق في أن يكون المرء له حق" بدلا من دعم "المواطنة النشطة" القادرة على تحمل مسئولياتها[٤٢]. ومن هنا فإن القطاعات التقدمية والمحافظة أخذت تطالب بتحويل مفهوم المواطنة السلبية إلى مواطنة إيجابية، والانتقال من زمن الحقوق إلى زمن المسئوليات. وفي هذا المقام نجد أن الدول التي شهدت تجسّد الدولة الاجتماعية يجب أن تسير في اتجاه تشكيل مواطنة اعتادت على المطالبة، إلى مواطنة اعتادت على المشاركة في مشروعات عامة بتحمل المسئوليات. وإذا ما كان هناك مجتمع يريد أن يتحمّل جادا طرحا من هذا النوع، فعليه أن يكون واعيا بأن يلتزم بإرضاء بعض المطالب القوية، مثل ضمان مشاركة المواطنين في الشأن العام – سواء كانوا سياسيين أو اقتصاديين – وأن ينشأ هذا الإسهام في ظل ظروف تجعل من هذا الشأن العام أمرًا له أهميته، الأمر الذي يستتبع التحوّل الراديكالي للمجتمع. وهذا من حيث المبدأ، لأن إسهام المواطنين في الشأن العام لا يزال بعيدا عن المستوى الذي يجب أن يكون عليه، كما أن الميول التي عليها المجتمعات ذات الديمقراطية الليبرالية قد تحدث بشكل يجعلنا لا ننظر للمجتمعات التي نعيش فيها بأنها مجتمعات "مشاركة"، وليس هذا فقط وإنما لا يمكن أن نسميها أيضًا "تمثيلية"، فهي في مُجمل القول تشكّل ما يسمى "poliaquías" (أي حكومة متعدّدة) سيرا في هذا على ما يقول به روبرت أ. دهل R.A. Dahl، وأما المزيد من "التعمق في الديمقراطية" فيتمثل في حقيقة الأمر في تعدّد مراكز السلطة للحيلولة دون الاحتكار. ومع هذا

---

(٤٢) هذا الفصل هو عملية إعادة هيكلة لمقال عنوانه "المواطنة الاقتصادية"، عند ألفونسو جيرا وماريو سوارش ومايكل ريكارد وآخرين في "نحو سياسة اقتصادية واجتماعية جديدة في أوربا" مدريد – دار نشر sistema – ١٩٩٧ ص٣١-٥٣.

فإن الموضوع الرئيسي في هذا الفصل ليس ممارسة المواطنة – في الأساس – في الإطار السياسي بل هو المواطنة الاقتصادية الضرورية حتى يشعر أفراد المجتمع أنهم ينتسبون إليه.

كما أنه من الجوهري أن نعرف أن ضمان مشاركة أعضاء مجتمعات ما بعد الليبرالية في ممارسة المواطنة الاقتصادية – الإسهام المهم في القرارات الاقتصادية – هو أمر أقل ما يقال عنه إنه مستحيل، فمن حيث المبدأ نجد أن عولمة المشاكل الاقتصادية وتمويل الأسواق خارج النطاق القومي يتطلب نوعا من المواطنة الاقتصادية الكوزموبوليتية، التي يجب أن نضعها في الحسبان، لفكرة تنظيمية، لكن تنفيذها أمر بعيد في حقيقة الأمر، إن لم نقل أنه غير محتمل. أضف إلى ما سبق أيضًا أنه على المستوى الخاص بالدول القومية تنشأ مشكلات يصعب حلها للغاية، وتقف بذلك عقبة أمام ممارسة المواطنة الاقتصادية الفعالة والمسئولة. سوف نتحدّث عن بعض هذه المشاكل في هذا الفصل عملا بالشعار القائل "التفكير عل المستوى العولمي والعمل على المستوى المحلي" أي دون إغفال المشاكل العالمية.

مضمون المواطنة الاقتصادية:

يوجد من حيث المبدأ وعي شديد الضعف، إن لم نقل أنه غير موجود على الإطلاق، بأن "سكان" العالم الاقتصادي هم مواطنون اقتصاديون. ومع هذا فإن مضمون "المواطن" أخذ ينتشر بشكل تدريجي إلى سياقات أخرى اجتماعية (رغم أنه وُلد في السباق السياسي) مثلما نرى في حالة السياق الاقتصادي، وذلك للإشارة إلى أنه في أيَ من هذه السياقات نجد أن المتأثرين بالقرارات التي تتخذ فيها هم سادة هذا الحقل، وليس الرعية، وهذا يستتبع بالضرورة أن يسهموا في المشاركة الفعالة في اتّخاذ القرارات التي تؤثر عليهم، وأيا كان نمط الإسهام فالأمر يقتضي الحسم في الحالات المحددة، لكنه يجب أن يكون ذا دلالة على أية حال.

هذا التأكيد صالح على الأقل لكي نطلقه على اثنين من التيارات الفكرية المعاصرة التي تستلهم العمل الاقتصادي، وهما: أخلاقيات الخطاب في بُعده التطبيقي على الاقتصاد والمؤسسة، وذلك التيار المسمى stakeholder capitalism أو "رَأسمالية المتأثّرين" بالنشاط المؤسسي، الذي يتّسم بأنه ضارب بجذوره بقوة في شمال أوربا وإنجلترا، وهو آخذ في زيادة تواجده في دول جنوب أوربا. أضف إلى ما سبق وجود تيارات أخرى معروفة ومعتمدة للاقتصاد الاجتماعي.

أخلاقيات خطاب تطبيقي على الاقتصاد والمؤسسة:

فيما يتعلّق بالأخلاقيات التأملية الاقتصادية والخاصة بالمؤسسات، وتطبيق المبدأ الأخلاقي على عالم الاقتصاد والمؤسسة، نجد أنه يتطلب أن يتم النظر إلى جميع الأطراف المتأثرة بالنشاط المؤسسي على أساس أنها "مواطنون اقتصاديون"، حيث يجب أن توضع مصالحهم في دائرة الحوار عند القيام باتخاذ قرارات[٤٣].

وبالفعل نجد أن مبدأ الأخلاق التأملية التي بمقتضاها "أن قواعد العمل التي يتفق عليها كل الضالعين في الأمر كشركاء في خطاب عملي هي الصحيحة"[٤٤] إنما يقرّ هذا الأفق الخاص بإضفاء الشرعية على القواعد، وبمقتضى تطبيقه على عالم الاقتصاد والمؤسسات يتطلب أن يتم اتخاذ قرار بشأن البنية الاقتصادية والقواعد المؤسسية بطريقة تحاورية، وأن تشارك في ذلك جميع المجموعات الضالعة. يشكل هذا المبدأ الخاص بالأخلاقيات التأملية الجذر الأخير للضمير الأخلاقي النقدي للمجتمعات ذات الديمقراطية الليبرالية، والمجتمعات التي بلغ وعيها الاجتماعي ما يمكن أن نطلق عليه مستوى ما بعد المستوى التقليدي، حيث يجري الحديث فيها عن التطور الأخلاقي، بمعنى الوصول إلى ذلك المستوى الذي نحكم به على عدالة قاعدة من القواعد، آخذين في الحسبان مصلحة كل كائن بشري. وهذه المجتمعات، بغض النظر عن الاعتراف بذلك صراحة أم لا، تعتبر بعض قواعد العمل عادلة مثل تلك التي يتفق عليها جميع الأطراف المتأثرة بها، من حيث كونهم مساهمين في خطاب عملي، بمعنى مشاركين في الحوار الدائر في إطار العقلانية. وفي إطار هذه الظروف نجد أن المتأثرين بهذه القواعد يتفقون على اعتبار تلك القواعد سليمة إذا ما كانت تُلبّي الاحتياجات القابلة للتعميم على الجميع، وليست مصالح مجموعة واحدة أو بعض المجموعات.

ومن هنا، فإن الأخلاق التأمّلية تتطلب النظر إلى أي من المتأثرين بالقواعد على أنه محاور مقبول، وتتطلب أيضًا دعم الحوار بين المتأثرين بغية العمل على الكشف عن تلك المصالح التي يمكن أن تكون قابلة للتعميم. وبتطبيق هذا الوعي الأخلاقي النقدي على عالم المؤسسة، فإن أولى النتائج المترتبة على ذلك هي أن كل واحد من أصحاب الشأن المعنيين بالقرارات المؤسسية

---

(43) Peter Ulrich, *Trasformation der ökonomischen Vernunft,* Stuttgart, Haupt, 1987 (2."ed.); "Wirtschaftethik als Beitrag zur Bildung mündiger Wirtschaftsbürger", en *ETHICA,* 1 (1993), 277-250.

(44) Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa,* 86 y 117. En *Faktizität und Geltung* (Frankfurt, Suhrkamp, 1992) Habermas denomina a este principio "principio del discurso".

هو "مواطن اقتصادي"، وليس من الرعية. هو صاحب دور وليس فرداً ممن يعانون من النشاط المؤسسي.

رأسمالية المتأثرين Stakeholder Capitalism :

نجد أن المؤسسة في ظل هذا التوجّه النظري، عبارة عن مؤسسة لا تهدف فقط إلى إرضاء مصالح المساهمين، وذلك لأن النظرية تعترف أن المؤسسة تتلاقى فيها مصالح مجموعات مختلفة ضالعة جميعا في نشاطها. ومن حيث المبدأ فإن هذه المجموعات تتكون من المُدراء والعمال والمساهمين والمستهلكين والمورّدين والمنافسين والمتأثرين بشكل غير مباشر، سواء كانوا في سياق قريب أو في سياقات أخرى بعيدة.

ويعني قبول فكرة أن المتأثرين بقرارات المؤسسة هم "مواطنون اقتصاديون" الاعتراف بأنه في عالم المؤسسات فإن هؤلاء الذين يتخذون القرارات، مثل المدراء، هم المواطنون الاقتصاديون الشرعيون، ولا يعني أن المتأثرين هم المساهمون وليس غيرهم، بل يعني جميع المجموعات ذات المصلحة من تلك التي تتأثر بالنشاط المؤسسي(٤٥). ويؤدي التعاون بين تلك المجموعات إلى تكامل مصالح الجميع من أجل تحقيق الهدف المشترك، وبذلك تتم ممارسة لعبة "لا يكن ناتج إضافتك صفرا No-Suma cero" التي تؤكد استقرار المؤسسة، وبالتالي استمراريتها على مدار الفترة. الأمر يتمثل إذن في الانتقال من ثقافة الأزمة التي تخسر فيها جميع الأطراف على المدى المتوسط والبعيد، إلى ثقافة التعاون والانتقال من لعبة "إضافتك صفر" إلى "لا يكن ناتج إضافتك صفر".

وإذا نظرنا للأمور نظرة جيدة فسوف نجد أن مغادرة مملكة الحاجة للدخول في مملكة الحرّية يتطلب الاعتراف بالمواطنة الاقتصادية لكل هؤلاء المتأثرين بالقرارات الاقتصادية. ولهذا يزداد عدد المؤلفين الذين يرون أن هذا النمط من الرأسمالية هو الذي يمكن أن يُسهم في مدّ التراث الأوروبي للرأسمالية الرينانية (نسبة إلى إقليم في ألمانيا) في مواجهة التراث الأمريكي من مدرسة الليبرالية الجديدة، والسبب في ذلك هو أن المؤسسة لا تُعتبر في ذلك النظام مجرد أداة مستخدمة من أجل الحصول على عوائد اقتصادية، وإنما مجموعة بشرية هدفها إرضاء مصالح متنوّعة للغاية، ذلك أن المتأثرين بالنشاط المؤسسي يكونّون في نهاية المطاف مجموعات متنوعة.

---

(٤٥) دومنجو جارثيا مارسا "من المحصّلة الاجتماعية إلى المحصّلة الأخلاقية"، عند عديلة كورتينا (coord) في "ربحية الأخلاق في المؤسسة" – مدريد – مؤسسة ارختناريا ودار نشر visor – 1997م.

وإذا ما كانت هناك مؤسسة واعية لهذه الأبعاد، وقادرة على تمثل مسئوليتها الاجتماعية فهي "مؤسسة مواطنة". أما ما هو أكثر أهمية مما سبق فإن المتأثرين بالنشاط المؤسسي هم "مواطنون اقتصاديون" وسكان في هذا العالم الذي هو عالم المؤسسة الذي يجب أن يشاركوا فيه بشكل فعّال، فهم "سادة" وليسوا "رعية".

وتتطلب عملية التأصيل لمفهوم المواطنة بالشكل الذي سبق، العمل على دعم نموذج للشركة، يحاول أن يفتح لنفسه طريقًا مُذَللاً عقبات كبرى، وأنه من المهم مساندتها، ذلك أنها تعتبر واحدا من العناصر الأساسية لتحويل الرأسمالية ليس فقط من الهوامش والأطراف وإنما من الداخل أيضًا(٤٦).

مفهوم متجدّد للمؤسسة:

مواطنة المؤسسة ومؤسسة المواطنة:

تتطلب عملية التغيير الداخلي للرأسمالية – من حيث المبدأ – ألا نتجاهل الدرجة الكبرى من التغيير الذي طرأ على صورة الشركة – وهذا ما تحدث عنه كثير من المراجع – عند رجال الأعمال والعاملين وباقي أعضاء المجتمع. فلم يعد مفهوم الشركة أنها نمط من الماكينات يستهدف حصريا الحصول على ربحية مادية، بل ينظر إليها على أساس أنها مجموعة بشرية تستهدف الوفاء بالحاجات الإنسانية بشكل جيّد. إذن فالهدف الذي من أجله يرجع أصل وجودها هو إرضاء الحاجات البشرية، من خلال الحصول على عائد يدخل فيه ما هو مادي وملموس وما هو غير ذلك(٤٧).

هنا نجد أن أفق الحاجات التي يسعى النشاط المؤسسي لإرضائها آخذ في الزيادة بشكل ملحوظ، ذلك أنه يضم السلع الاستهلاكية ومعها حاجات أخرى مثل الحاجة إلى العمل في مجتمع منتظم حول العمل. أما بالنسبة لحساب المكسب والخسارة فإنه يتضمّن ليس فقط الأحوال العينية بل وكذلك الأحوال غير المعيشية التي يمكن أن تكون شديدة التنوّع، ابتداء من الحث على التواؤم والتعاون في إطار الشركة، وانتهاء بتحمّل المسئولية الاجتماعية عن السياق المحيط.

---

(٤٦) عديلة كورتينا/ خيسوس كونيل/ أجوستين دومنجو/ دومنجو جارثيا مارسا: "أخلاقيات الشركة" مدريد Trotta – انظر الفصل الثالث خاصة.

(٤٧) فيما يتعلّق بمضمون الشركة الذي طرحناه هنا انظر عديلة كورتينا/ خيسوس كونيل/ أجوستين دومنجو/ دومنجو جارثيا مارسا في "أخلاقيات الشركة". وعديلة كورتينا في "الأخلاقيات التطبيقية والديمقراطية الراديكالية – الفصل السابع عشر، عديلة كورتينا (coord) ربحيّة الأخلاق في الشركة.

"المؤسسة المواطنة" هي التي تتحمّل هذه المسئوليات وتجعلها جزءًا من نشاطها وكأنها أمر يتعلق بها، وهي مؤسسة لا تتخلّى عن السياق الاجتماعي أو البيئي باحثة فقط عن أكبر قدر من الفائدة المادية الممكنة. هذا الصنف من المؤسسات هو بالتحديد الذي يمارس نشاطه بطريقة ذكية، لأنه يكتسب شرعية اجتماعية بناء على تصرّفه بهذا الشكل، ويترتّب على أدائه مصداقية وتعاطف مهم من الجو المحيط، ويعمل على زيادة "ثقافة الثقة" بين أعضائه(٤٨).

ومن البديهي أنّه لكي يتم التوصل إلى هذا المضمون نجد أنه قد حدثت مجموعة من المتغيرات بالنسبة لمفهوم المؤسسة، يمكننا أن نبرز من بينها ما يلي:

١ـ من التدرج الوظيفي إلى المسئولية المشتركة:

تم تجاوز النموذج الذي وضعه "تيلور" والذي يتضمن أن العلاقة بين من يعملون في المؤسسة هي علاقة إصدار الأوامر والطاعة، وحل محلّه "نموذج ما بعد تيلور" حيث يقوم على أن العلاقات الداخلية في الشركة هي علاقة مسئولية متبادلة.

٢ـ ثقافة تنظيمية:

لم تعد المؤسسة بمثابة ماكينة لتوليد عائد اقتصادي، وأصبح يُنظر إليها على أنها مؤسسة ذات ثقافة.

وانطلاقًا من هذا المنظور فإن الثقافة التنظيمية أمر جوهري، لأنها عبارة عن الهيكل الحقيقي للشركة، وهذا يعني وجود عدد مهم من النتائج المترتبة على هذا المفهوم الجديد للشركة، ومن ذلك أن الاهتمام يتركّز الآن حول المضمون الرمزي للكثير من جوانب حياة المؤسسة، وليس فقط حول النتائج الاقتصادية، كما يزداد الوعي بأن المؤسسة تقوم على أنظمة، ذات معان يتشارك فيها الجميع، وتقوم على هياكل تأويلية تعمل على إبداع معان وإعادة إبداعها، ولا يجري الحديث الآن فقط عن نتائج أو فعالية أو كفاءة بل يشمل أيضًا الرموز والمعنى والأنظمة التحليلية... إلخ، وعند الحديث عن أسباب القرارات يوضع في الحسبان الاتساق بين البدائل ونظام القيم التنظيمية، أن الثقافة من حيث هي مجموعة من القيم والمعتقدات الرئيسية المشتركة بين الجميع تجعل أفراد المؤسسة يكتسبون هوية خاصة بهم، كما تولد الالتزام نحو شيء أكبر من الفرد نفسه، وتزيد استقرار النظام الاجتماعي، وتساعد

---

(٤٨) فيكتور بيريث دياث "تنظيمات مُجدَدَّة ومرنة" – مدريد – معهد الدراسات الاقتصادية ١٩٩٢ – فرانسس فوكوياما – Trust – نيويورك – The Free Press، 1995.

بكونها أداة ذات معنى يمكن أن تكون دليلاً سلوكيًا. يسمح لنا كل هذا بالحديث عن روح التنظيم ethos[٤٩].

أما بالنسبة للمجتمعات ذات الديمقراطيات الليبرالية والتي دخلت إلى المستوى الخاص بما بعد النظام التقليدي في تطوير الوعي الأخلاقي والثقافة التنظيمية، فإنها تسير على مجموعة معينة من القيم الأخلاقية، التي يشارك فيها المجتمع، كما أنها يجب أن تكون الدفّة التي توجّه إجمالي أنشطة المؤسسة، ونذكر هنا على سبيل الخصوص تلك العلاقات الداخلية، وإعداد ما يطلق عليه "الناتج الاجتماعي" وهو عنصر سوف نتحدث عنه فيما بعد.

٣ـ إعادة الصياغة الأخلاقية لدنيا العمال:

عندما نتأمل المؤسسة نجد أن التغيير في الاتجاه، الذي نفهمه على أنه ثقافة جماعية corporativa أكثر منه ثقافة تنظيمية قانونية، يساعد هؤلاء الذين يعملون فيها على أن يدركوا أنهم أعضاء فيها، وهم أكثر من مجرد عاملين لهم مرتبات. إذن نجد أن الثقافة الجماعية أو المجتمعية في هذا المقام هي ثقافة تضم جميع العناصر في المؤسسة[٥٠].

إلا أن هذه الثقافة يمكن أن تُحدّد القيم، وأن تفيد بها لتحسين عملية استغلال الموارد البشرية، وفي هذه الحالة فإن الأمر يتحوّل إلى أفيون جديد للشعب، وإلى طريقة جديدة لإلزام الأفراد بالمشاركة في مهمات جماعية، حيث نجد أنهم يربحون القليل جداً مقارنة بما يستثمرون، ومن هنا وجب أن يكون منطلق هذه الثقافة مجموعة من القيم الأخلاقية التي تستبعد عملية الأداتية instrumentalización وبصفة خاصة في حالة علاقات العمل. هذا هو، بشكل إجمالي، النمط الذكي للتصرف.

ونظرا للتعقيدات التي عليها المؤسسات، يصبح من الضروري عقلنة العلاقات العمالية، لكن هذا سوف يكون في حقيقة الأمر محض أداة إذا لم يتم النظر إليه من منظور أخلاقي، أي بدلاً من استغلال الموارد البشرية يقوم بإدخال الاستقلال الذاتي للأفراد في إطار منظومة التكامل. نجد إذن أن إدخال الاستغلال الذاتي للأفراد والقضاء على أي استغلال وأن نأخذ

---

(٤٩) خوسيه ماريا لوثانو "أبعاد وعناصر التطور التنظيمي: المنظور "الثقافي" في عديلة كورتينا (Coord) رجية الأخلاق في المؤسسة.

(50) Charles Lattmann/Santiago García Echevarría, *Management de los recursos humanos en la empresa,* Madrid, Díaz de Santos, 1992.

على محمل الجد العبارة التي قال بها كانط وهي أن كل فرد هو في نفسه غاية وليس مجرد وسيلة، يعني أننا ننشئ "مواطنة مؤسسة" حقيقية[٥١].

٤ـ الناتج الاجتماعي:

يمثل الناتج الاجتماعي الذي يتسم بأنه ذو تاريخ طويل "الجهد المبذول في تدوين جميع البيانات الممكنة في التقارير الداخلية أو الخارجية حول الربحية والتكلفة المتعلّقة بالنشاط الذي تؤديه الشركة وانعكاسها – أما يمكن أن يحدث – على المجتمع خلال فترة محددة من الزمن"[٥٢]. ومن البديهي أن هذا الناتج يضم إلى الناتج الاقتصادي بيانات تتعلق بدرجة الرضا التي تنجم عن أداء الشركة في المجتمع. فالنشاط يولد في القطاعات الاجتماعية المختلفة آفاقا يمكن أن تكون مرضية بدرجة كبرت أم صغرت مؤدية في كل حالة إلى توليد ما يسمى برأسمال الودّ capital simpatía في السياق الاجتماعي، كما أن المؤسسة الذكية والواعية لهذا البعد عن الشرعية الاجتماعية والمصداقية إنما تحاول أن تحصل على المعلومات المتعلّقة بمستوى القبول الذي تحقّقه في السياق الذي تعمل فيه، وأن تبذل جهدها ليكون العائد مرتفعا[٥٣].

نقولها مرة أخرى وهي أن الذكاء يتمثّل في أن يكون هناك هدف أخلاقي في باب إنشاء "مؤسسات مواطنة". وهذا أمر يمكن تنفيذه، وليس هذا فقط لأنه قد غيّر مفهوم المؤسسة كما رأينا، بل وغيّر المفهوم الأخلاقي. فالأخلاق الفردية التقليدية والخاصة بالاقتناع وبالعائد للغير (للآخر) أخذت تتكامل مع أخلاق المؤسسات، ومع المسئولية والمصالح القابلة للتعميم.

٥ـ مفهوم مُتجدّد للأخلاق:

ترتفع بعض الأصوات في المجتمعات الغربية معلنة أن "الأخلاق" قد ماتت، ومع هذا فإن هذه الأصوات نفسها تعترف، وهذا أمر مثير للاستغراب، أنه ينشأ في الوقت ذاته نوع من إعادة إحياء الأخلاق ética في "السلوكيات التطبيقية" (الأخلاق الاقتصادية والمؤسسية،

---

(51) H.Matthies et alii Arbert 2000- Hamburg, Rowohlt 1994

انظر كذلك: خيسوس تونيل "إعادة الهيكلة الأخلاقية لعالم العمل"، في: عديلة كورتينا (Coord) ربحية الأخلاق في المؤسسة.

(٥٢) M.Dier Kes "المؤسسة كهيئة اجتماعية" عن سانتيا جو جارثيا إتشبريّا في "السياسة الاقتصادية للمؤسسة" – مدريد ESIC ١٩٧٥.

(٥٣) دومنجو جارثيا مارسا "من الناتج الاجتماعي إلى الناتج الأخلاقي" عند عديلة كورتينا (Coord) ربحية الأخلاق في المؤسسة.

الأخلاق الحيوية، أو الأخلاق الجينية أو أخلاق الأعلام أو أخلاق المهن) سواء كان ذلك في الأوساط الأكاديمية أو في مختلف آفاق الحياة اليومية.

وهنا فإن الرأي العام الواعي بحقوقه يتولّى مطالبة القائمين على مختلف الأنشطة الاجتماعية والمؤسسية القائمة عليها أن تكون الأخلاق ديدنها وأن تحترم حقوق الجمهور، وأن تفي باحتياجاته، هذا إذا ما كانت تريد أن تكون مقبولة عنده: أي إذا ما كانت تريد أن يكون هناك اعتراف بشرعيتها. ومن هنا ينشأ هذا المطلب في إعادة الحيوية إلى مختلف الأخلاقيات التي يجب أن يقوم بإرضائها القائمون على مختلف الأنشطة الاجتماعية، وكذا المؤسسات المعنية إذا ما كانوا يريدون "بيع منتجاتهم"، والسبب هو أن السلطة السياسية ليست وحدها التي تحدّد الشرعية وإنما أيضًا أية أنشطة تستهدف جوانب اجتماعية ويكون لها مردود خارجي، فكيف إذن يتم فهم هذا التقابل بين المجيء المفترض لعصر "ما بعد الأخلاق" والاعتراف بأن الأخلاق، في إطار السلوكيات التطبيقية، إنما تشكّل حاجة اجتماعية؟

ترجع أسباب هذا التناقض إلى أن الأخلاق السائدة حتى الآن، وهي الأخلاق الكانطية، التي هي الأخلاق الفردية ذات النوايا الحسنة والتضحية الذاتية بالميول، يجب أن تُستكمل بالأخلاقيات المؤسّسية. وبالفعل فإننا نجد أن الأخلاق الكانطية تتركز على الواجبات الفردية، وتعني بالباعث الشخصي للعمل وليس بالنتائج، وما يهمها هو حسن النوايا عند من يقوم بذلك وليس حسن النتائج. ومع هذا ففي أيامنا هذه، نجد أنفسنا في حاجة أيضًا إلى أخلاقيات تتولّى تنسيق الأعمال الفردية من خلال قواعد تتّسم بالذكاء، وأن الناتج النهائي يجب أن يكون هو أفضل عائد ممكن للجميع. وهنا نكرر العبارة التي قالت بها شركة أبل Apel "ما يهم في نهاية المطاف ليس حسن النية بل الخير الذي يحدث"، ومن هنا فإن الأخلاقيات القديمة ذات الطبيعة الشخصية يجب أن تستكمل بأخلاقيات المؤسسات[٥٤].

وحقيقة الأمر، أن الأسباب التي يسوقونها لاستكمال الأخلاقيات الفردية بأخلاقيات المؤسّسات تعتبر مفهومة في القطاع الاقتصادي بخاصة، ذلك أن الاقتصاد الحديث يتسم بتقسيم العمل، وبخطوات التبادل غير المعلومة، وبتنامي التبعية المتبادلة وارتفاع التعقيدات،. وهذه السمات تتّسم ليس فقط بأنها أسباب العمل الفردي، ولكنها هي أيضًا نتائجه، سواء كانت

(54) karl Homann, "Die Bedeutung von Anreizen I der Ethik", Vortrag im Rahmen des Kolloquiums "25 Jahre Diskursethikk" y Centre Universitaire de Luxemburgo, 1993.

سطحية بالنسبة للنتيجة العامة التي هي في واقع الأمر نتيجة غير مخططة مكوّنة من خطوات لا تحصي. ومن هنا يجب استكمال منطق العمل الجماعي(٥٥).

ومن جانب آخر، نجد أن عقلانية الاقتصاد الحديث تتسم بآليات تبدو بأنها أول مرحلة Prima facie، وفي عراك مع المطالبات بأخلاقيات كانطية. وإذا ما كان صحيحا أن العاملين في الاقتصاد مدفوعون بالحصول على أكبر قدر من الربحية، أكثر من العائد المعنوي لعملهم، فإنهم إنما يبحثون عن الربحية وأن حجر الزاوية في الاقتصاد الحديث هو المنافسة، فإنه يبدو أن لا مكان للأخلاق عندهم. مع هذا فإن ما يحدث هو أن مضمون الأخلاقيات أخذ يدخل أيضًا لدرجة أننا يمكن أن نتحدث ليس فقط عن أخلاقيات عدم البحث عن الفائدة بل أيضًا عن أخلاقيات المصلحة العامة، وليس البحث فقط عن أخلاقيات الاقتناع بل عن المسئولية، وليس عن الأقليات الفردية بل عن الأنشطة الاجتماعية والهيئات والمؤسسات.

عبارة "الشركة الأخلاقية" لا يفهم منها علي أنها تنظيم لا يبحث عن الربحية، بل تنظيم يبحث عن إرضاء مصلحة جميع المتأثرين بهذا النشاط، وهي شركة لا تحرّكها أخلاقيات الاقتناع والتي بمقتضاها من الضروري اتخاذ بعض القرارات، بناء على قيمتها الجوهرية أو الحيلولة دون أخرى لسوئها، لكنها جوهرية أيضًا، دون النظر في أي من الحالتين إلى النتائج المترتبة على هذا أو ذاك، وإنما الدافع هو أخلاقيات المسئولية، وهي أخلاق تضع في الحسبان حسن النتائج المترتبة على القرارات المتخذة أو سوئها بالنسبة للهدف الذي تنشده الشركة من خلال نشاطها. وفي نهاية المطاف، نجد أن أخلاقيات الشركة ليست شخصية فقط، وأنها لا تنادي فقط بأن يلتزم أعضاؤها بالأخلاقيات، بل تطلب منهم أيضًا أن يكون الهيكل التنظيمي سليما من المنظور الأخلاقي. وكل هذا يتطلب وضع إطار ملائم لمؤسسة أخلاقية.

إطار المؤسسة الأخلاقية:

وحتى تقوم المؤسسة بأداء نشاطها بشكل مشروع في المجتمع الحديث، وهي مؤسسة تتسم بالذكاء والأخلاقيات، فيجب عليها أن تُعنى بما لا يقل عن أربع نقاط، نذكرها على النحو التالي:

---

(55) Karl Homann/Franz Blome-Drees, *Unternebmensetbik,* Bandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, 21.

١- الغايات الاجتماعية التي تعتبر أساس وجودها، والتي تتمثل في إرضاء الحاجات الإنسانية وبشكل جيد للمجموعات المتأثرة بنشاطها.

٢- وجود الآليات الملائمة لبلوغ ذلك، وهذه الآليات في المجتمع الحديث عبارة عن السوق والمنافسة والبحث عن العائد، آخذين في الحسبان أن هذه الآليات إنما تُشكّل الوسائل الملائمة لبلوغ الهدف، وليس الهدف نفسه.

٣- الإطار القانوني السياسي المرتبط بالشركة محل النظر، والذي يتمّ التعبير عنه في الدول الديمقراطية في "الميثاق" وفي التشريعات السارية المكمّلة. ولما كانت الدساتير غير ثابتة، بل دينامية فمن الملائم أن نذكر أن موتور الإصلاحات الدستورية لا يمكن أن يتوافق مع مصالح أحد القطاعات من بين مختلف الجماعات، بل إن الأساس هو مبدأ الشرعية الذي يكمن وراء صيغة العقد الاجتماعي: يجب أن تكون التشريعات "هي التي يمكن أن يريدها الجميع". وهنا فإن التوافق أمر ضروري لإضفاء الشرعية على الإطار القانوني، ولكن يجب أن يكون توافقا لا يتضمن اتفاق مصالح قطاعية، بل يصدر عن المصلحة القابلة للتطبيق على الجميع: أي حول ذلك الذي يمكن أن يريده الجميع.

٤- مطالب الوعي الأخلاقي النقدي الذي بلغه هذا المجتمع، ففي المجتمع الذي ينسب إلى الديمقراطيات الليبرالية نجد أن هذه المطالب هي التي طُرحت بناء على مبدأ الأخلاقيات التأملية discursiva الذي تمّت صياغته مسبقا.

وحقيقة الأمر أنه إذا ما قامت مؤسسة بإرضاء جميع هذه الشروط، فإنها تولّد ثقافة المصداقية والثقة، وهذا أمر ضروري لإعادة حيويّة المؤسسة والمجتمع.

ومع هذا، فإن مثل هذا النوع من المفاهيم الخاصة بالمؤسسة يمرّ في أيامنا هذه بالعديد من الصعوبات التي تقف حجر عثرة أمام تحققه. وبعض هذه العثرات قديم، مثل القصور في الاعتقاد بأن المؤسسة قد أقيمت من أجل التوصّل إلى أكبر قدر من الإفادة المالية الممكنة بالنسبة للمساهمين، وأن هذه الفائدة يتم التوصل إليها من خلال تخفيض أجور العاملين وتقليص الخدمات الاجتماعية وتقليل جودة المنتج، لكن هناك عقبات أخرى جديدة منها العولمة وتمويل الأسواق، وهو أمر تحدّثنا عنه، إضافة إلى ثلاث عقبات أخرى أريد أن أنبّه إليها في هذا المقام وهي (أ): هشاشة العمل في مجتمع يقدّم القليل من الفرص، (ب) التقسيمات الجديدة للطبقات الاجتماعية، طبقًا للطريقة التي يتم تقديمها بها تحت مسمى "مجتمع المعرفة"، (ج) التوجّه الجديد في إلقاء التبعة الاجتماعية الناجمة عن الأنشطة التي تتطلب التضامن على قطاع

ثالث يقع – طبقًا لبعض المؤلفين – بعيداً عن الحياة الخاصة والعامة، ويعفي المؤسسات من مثل هذه المهام، وينزع عنها مسئولية التحوّل إلى "مؤسسة مواطنة".

وهنا سوف نطرح أمر تحقيق مواطنة اقتصادية حقيقية، تطالب بها روح التنظيم ethos في مجتمعاتنا، من أجل تطبيق مهمة العدالة المنوطة بها، ويطالب الشركات بتحمّل مسئولياتها الاجتماعية في إطار العلاقات الداخلية والخارجية، وذلك بالحضّ على المواطنة الاقتصادية في المؤسسة وفي السياق الاجتماعي. ويمكن "للقطاع الثالث" أن يكون مصدر التضامن، ويمكن كذلك أن يكون مصدراً ممكنًا لوظائف جديدة، لكن يجب ألا يكون "مرتبة" يلتقي عليها الذين أوذوا من قبل السلطات السياسية والاقتصادية.

عقبات جديدة في طريق ممارسة المواطنة الاقتصادية:

هل هي نهاية العمل؟

منذ ما يقرب من خمسين عامًا، أشار بعض المؤلفين مثل ماركوزي Marcuse إلى أن الآلية قد أدّت بالبلاد المتقدّمة إلى قلب العلاقة بين الزمن المخصص للعمل الإنتاجي والزمن المخصص لوقت الفراغ. وهنا نجد أنه إذا ما أخذنا في الحسبان إجمالي الزمن الضروري من أجل إنتاج السلع والخدمات نفسها، بدا لنا أن ماركوزي كان على حق، ذلك أن هذا الزمن الضروري قد تقلّص بشكل ملحوظ، وتولدت عن ذلك مساحة كبيرة من الوقت الحر. ولكن هذا – ياللعجب ـ لم يؤد الي تقليص اسبوع العمل وذلك لأسباب من بينها أن المؤسسات تفضّل تقليص عدد العاملين، ظنا منها أن زيادة المنافسة تتطلب السير على مبادئ التجديد التكنولوجي بتقليص عدد العاملين، ذلك أن الأمر يسمح لهم بالتوفير في الأجور، وتغطية نفقات أخرى، وإسهامهم في صناديق المعاشات.

ومن جانب آخر، نجد أن زيادة عدد الاحتياطي من العاطلين يدعو إلى زيادة الأعمال الهشّة التي لا تسمح بالتأهيل المهني للعامل، لكنها تضمن طاعته. وبالتالي فإن صاحب العمل يعتقد أنه ضَمنَ "رعية" يسهل السيطرة عليها، وضَمنَ زيادة في القدرة التنافسية للشركة(٥٦). وفي هذا السياقَ تتفاقم واحدة من المشاكل التقليدية المتَعلّقة بالسياق المؤسسي: ألا وهي الحرّية المشكوك فيها التي يستطيع بها العامل أن يعبّر عن رأيه(٥٧).

---

(٥٦) انظر Jeremy Rifkin "نهاية العمل" برشلونة – Paidos 1996م الفصل ١٥.

(٥٧) انظر على سبيل المثال ج – ب. روخاس بيرا "حرية التعبير عند العامل" – مدريد – Trotta 1991.

وإذا ما كانت هذه المعتقدات صائبة أم لا ، فإن هذا أمر يجب التأمل فيه بشكل جاد[٥٨]، فمن حيث المبدأ هو أن العمل لا يزال حتى أيامنا هذه الوسيلة الأساسية للعيش، وهو واحد من الأسس الرئيسية للهويّة الشخصية، وهو الوسيلة التي لا غنى عنها في باب المشاركة الاجتماعية والسياسية. وعندئذ فإن التخلي عن المثالية المتمثلة في التوظيف الكامل، الذي يشكّل واحدة من دعائم الدولة الاجتماعية، يعني ليس فقط التخلي عن حلم جميل، بل والقبول الذي لا مناص منه بأن جزءاً من السكان سوف يحصل على ما يقيم أوده من خلال الصدَقة، وأن هذا العدد سوف يفتقر للهوية الاجتماعية التي تُعنى بممارسة مهنة أو وظيفة، ولن يتمكن من ممارسة العمل الذي يسمح له بأن يكون عضوا نشطا في جماعة. ورغم أن الدخل، من أجل ما يقيم الأوَد، مضمون من خلال قنوات أخرى، فإن الإقرار باستحالة ألا يقوم بعملهم بعض الذين يريدون القيام به إنما يعني التسليم بالهزيمة في أمر يعتبر جوهريًا بالنسبة للإنسانية.

لكن كلما كانت هنا وَفرة، يصبح من المشكوك فيه أن زيادة القدرة التنافسية للمؤسسة ترتبط بتقليص الأيدي العاملة وتقليص الأجور. وإذا ما تناولنا تكلفة الأجور فلا يمكن القول إن الذين يحصلون على أجور أقل هم الأكثر إنتاجية، ولا يمكن القول كذلك إن إنتاجية المؤسسة قد تزيد بمجرد تقليص الأجور. وبالفعل، فإن ما يحدّد نجاح المؤسسة ليس تكلفة العمل بل إنتاجية تلك المؤسسة، وهذه الإنتاجية ترتبط بالكفاءة أكثر من ارتباطها بالسعر. من حقائق الأمور كذلك أن الزيادة التكنولوجية تسهم في زيادة الإنتاج لكن يجب أن يتوفر لدينا دائمًا فريق مؤهّل وقادر على أن يقدّم القدر الممكن من الإفادة من التكنولوجيا، وأن يكون لديه الأفراد الذين يعرفون الانخراط في مشروع الشركة.

أودّ هنا أن أذكّر بالاختلاف بين "الشعور" بالانخراط في الجماعة وأن يعرف أنه منخرط فيها، فرغم أهمية المشاعر في الحياة فمن الضروري أن نعرف أن الشعور من السهل السيطرة عليه وتوجيهه، وأن العلاقات الأبوية يمكن أن تؤدي إلى تولّد شعور بالانتماء من قبل هؤلاء الذين هم هدف هذه العلاقات. ومع هذا فإن "مواطنة المؤسسة" تتطلب أن يعرف المواطن أنه عضو في المؤسسة، وأن يعرف أنه جزء مهمّ في مشروع. وهذا من الصعب الوصول إليه من خلال تلك الأعمال الزائفة المتمثلة في الحماية الاجتماعية.

---

(٥٨) أسير في معالجة هذه النقطة على نهج قريب جداً من الذي سار عليه خيسوس كونيل في كتابه "إعادة الهيكلة الأخلاقية لعالم العمل". عند عديلة كورتينا (Coord) رجحية الأخلاقيات في المؤسسة.

ولهذا نجد الكثير من المؤلفات التي تبرز قيمة الموارد البشرية بالنسبة للمؤسسة، فهناك مؤلفون مثل روبرت ب. ريك R.B.Reich يذكّرون بأن العمل هو "ثروة الأمم"، وهو العنصر الحاسم لاستعادة ربحية المؤسسات(٥٩). يتمثل التحدي الاقتصادي الحقيقي في تشجيع وتحفيز قدرات أعضاء المؤسسة وفي جعل المؤسسات قادرة على مواجهة متطلبات السوق العالمية.

ومن هنا فمن الضروري أن نضيف إلى "المطلب التكنولوجي" نوعين آخرين من المتطلّبات، هذا إذا ما أردنا زيادة الإنتاجية والمنافسة لدى الشركات، ألا وهو مطلب تأهيل أفراد المؤسسة، حيث تزيد من خلاله قدرتهم وإجادتهم، وكذلك مطلب انضمام هؤلاء الأفراد إلى المشروع العام الذي يتطلّب عدة أمور، من بينها الأعمال الثابتة والحماية الاجتماعية. كما أن إلغاء التكلفة الاجتماعية لا يقلص من المنافسة بالضرورة، وهذا ما يبرهن عليه ما تعيشه الدول التي تحظى بأكبر قدر من الحماية الاجتماعية، إذ هي التي أكثر قدرة على المنافسة(٦٠).

إذن نجد أن المؤسسات الأكثر ذكاء ليست تلك التي تنكفئ على ما يسمى "إعادة هندسة ما هو اجتماعي"، التي هي عبارة عن تقليص العمالة وتقليص الأجور والرعاية الاجتماعية، بل هي تلك القادرة على زيادة الكفاءة الإنتاجية من خلال الكفاءة الاجتماعية. فهؤلاء الأفراد الذين يعرفون أنهم في مؤسسة يجدون أنفسهم وقد توفّر لديهم الحافز على العمل، وفي هذا المقام نجد أنه لما كان العمل أصبح موردا نادرا، فإن ذلك يمكن أن يكون فرصة ذهبية لزيادة الإنتاجية بالإفادة من الوقت في التأهيل، وزيادة فسحة وقت الفراغ، الأمر الذي سيكون له مردود إيجابي على الإنتاج، ذلك أن الذي استراح أكثر يمكن أن يكون أكثر إنتاجية.

ومن هنا، فأمام التحدي التكنولوجي يمكن أن يكون هناك موقفان: (١) القبول بالرأي القائل إنه لن تكون هناك فرص العمل الشاملة لجميع من يريد العمل، وهذا هو الموقف الأكثر شيوعا في حقيقة الأمر، (٢) أو التأكيد على أنه يجب ألا نتخلى عن تشغيل كل الذين يريدون ان يعملوا، هذا الخيار الثاني هو الذي نتخذه، ونسوق في هذا المقام أسبابًا مختلفة، لكن ما يهمنا في المقام الأول هو الإشارة إلى أنه بينما المجتمع لا يتغيّر ولا تبدو عليه علامات هذا الاتجاه، فإن العمل هو الوسيلة الأساسية للعيش، كما أنه، إضافة إلى ذلك، واحد من

---

(٥٩) انظر كتابه "عمل الأمم" – مدريد – vergara 1993.

(٦٠) يثبتي نابارّو "الليبرالية الجديدة، البطالة، العمل، ودولة الرفاهية"، وكذا Sistema 134 (1996م)، ٢٧-٦٤، حكومة قطالونيا "دولة الرفاهية" برشلونة ١٩٩٦م.

القواعد المتعلّقة بالهوية الشخصية والأداة التي لا غنى عنها للمشاركة الاجتماعية والسياسية، وأنه شكل من أشكال التربية وإضفاء صفة الإنسانية – كما يؤكد خيسوس كونيل – يصعب كثيرا تغييره.

ولهذا فبينما لا يحدث تحوّل راديكالي في المجتمع في هذه النقاط جميعها، فإننا نطرح – وبتواضع- الخيارات التالية، وهي خيارات لا تتعارض مع بعضها بعضا:

١- دخل أساسي، أو ما يسمى دخل مواطنة: عبارة عن دخل اجتماعي أوّلي يتم توزيعه بالتساوي وبشكل غير مشروط على المواطنين، من حيث كونهم كذلك. ويساعد هذا الصنف من الدخل، الذي لا يطلق عليه "أجر"، (لأنه لا يُقدَّم كمقابل للعمل)، المواطنين على العمل عندما تكون فرصة العمل متوفرة، ولهذا فإن هذا الدخل يوفّر – طبقًا لعنوان كتاب فيليب فان باريج – "حرية فعلية للجميع".

٢- إدخال إصلاح على أسبوع العمل، وهو الإصلاح الذي يُعرف أكثر بمسمى "توزيع العمل"، لكن يجب أن يكون ذلك النمط من الوظائف التي يمكن توزيع ساعات العمل بشأنها، دون أن يعني ذلك تقلّص الإنتاج، وإلا فهذا ضار بالجميع. وفي هذه الحالات فإن الإنتاجية يمكن أن تزيد، لأن القدرة على العمل يمكن أن تكون أكثر لو كان عدد ساعات يوم العمل أقل، حيث تكون هناك الفرصة متاحة لمزيد من وقت الفراغ. وفي هذا المقام نجد أن "لجنة الاتحاد الأوربي" والبرلمان الأوربي قد أعلنا أنهما من أنصار تقليص أسبوع العمل وذلك لمواجهة البطالة[٦١].

ومن جانب آخر نجد أن توزيع العمل يساعد على زيادة أعداد المواطنين الاقتصاديين العاملين، وعلى زيادة عدد المواطنين الاقتصاديين المستهلكين، ذلك أن أغلب السكان ضالعون في المؤسسات، كما أنهم يتمتعون بالقدرة الشرائية والوقت اللازم والكافي ليضعوا في صناديق الاقتصاد "صوتهم – العملة". وهذا يعني، بديهيا، زيادة في جودة الحياة.

أضف إلى ما سبق أن الإصلاح الذي يدخل على أسبوع العمل سوف يسمح بتوفير بعض الوقت لتأهيل الأفراد سيرا في هذا على متطلب زيادة القدرات، مما يعني أنه لصالح الشركة نفسها، ذلك أن العامل حسن الإعداد والمؤهل جيداً والمزوّد بشيء من الخبرة هو

---

(٦١) يشير Refkin إلى ميزتين أخريين: يمكن للأبوين أن يكرّسا وقتا للأبناء، ومن يقومون بمهام المنزل يمكن أن يقوموا بذلك بهدوء أكبر ويتوفر لديهم..

عامل أكثر إنتاجية من عامل التحق بالعمل حديثًا. كما أن الأمر في مصلحة العامل أيضًا، ذلك أنه كلّما زادت قدراته، فإن ذلك يسمح له بالمزيد من الانخراط في المؤسسة، إضافة إلى تقوية "الوظيفية" التي عليها العامل. وإذا ما وجدت المؤسسة نفسها مضطرة إلى تقليص أعداد العاملين، فإن العامل جيد التأهيل يمكن له أن يعثر على عمل آخر بسهولة.

٣- وعلى أية حال، فإن هذه الأفكار الأخيرة تنوّه بضرورة "تعاقد أخلاقي آخر"[(٦٢)] بين صاحب العمل والعامل الذي يضمه العقد القانوني، لكنه يتجاوزه، ويدخل تعديلا على العقد الأخلاقي التقليدي.

ولا شكّ أن العقد القانوني لا غنى عنه، كما أنه من المؤكد أيضًا أنه من المعتاد أن نجد أن كلا من العامل وصاحب العمل قد وقّعا "عقدًا أخلاقيًا" ضمنيًا، يلتزم من خلاله العامل بالولاء والطاعة، ويلتزم صاحب العمل بأن يقدّم في مقابل ذلك الأمان في الوظيفة. ومن البديهي – طالما كان ذلك ممكنا – أن الاستقرار في الوظيفة ضرورة لمن يقوم بها، وهذا لا يدخل في تضارب مع المرونة، فالوظيفة يمكن أن تكون ثابتة ومرنة في آن معًا، بمعنى أن كل ما يتعارض مع ما هو "ثابت" يتّسم بأنه "هش". والهشاشة في الوظيفة سيئة بالنسبة للعامل ولصاحب العمل، اللهم إلا إذا كان تعاقدَ تعليم جادًا. ولهذا يجدر أن نذكّر أن من حقائق الأمور أنه رغم أن عقد التوظيف هو عقد قانوني، فإنه عقد أخلاقي وأن هذا العقد يجب أن يشمل ضمان الاستقرار في حدود الممكن. كما أنه إذا ما أخذنا في الحسبان أنه لا يمكن اليوم لأي صاحب مؤسسة أن يقدم بشكل جاد الأمان في الوظيفة، فإن العقد الأخلاقي الجديد يلزم صاحب المؤسسة بتشجيع تمكن العامل من الوظيفة من خلال التعليم المستمر والتطوير الشخصي، كما أنه يجب أن يرافق الموظفين، بتزويدهم بالمعلومات حول فرص جديدة ممكنة للعمل في "أندية الموظفين السابقين". أما العامل فهو يلتزم من جانبه أن يكون في حالة تراسل مع مسار المؤسسة، وأن يستوعب "مواطنته" في المؤسسة.

٤- ومع هذا فإن الطرق المشار إليها ما زالت هي الأخرى غير كافية. هناك طريق رابع يفرض نفسه، وهو ما أطلق عليه ديلور Delors "المناجم الجديدة للتوظيف"[(٦٣)]. لكن من الملائم أن نتحدث عنها بعد أن نكون قد تناولنا واحدة أخرى من العقبات التي تقف اليوم

---

(62) S.Gosnal/R. Pascale/ Ch. Bartlell

" ما هو الالتزام بين المؤسسة والعاملين فيها؟ " المنتدى الأوربي ١٩٩٥ ؛ خيسوس كونيل، إعادة الهيكلة الأخلاقية للعالم العمالي" المصدر السابق.

(٦٣) اللجنة الأوربية "النمو والمنافسة والعمالة" لوكسمبورج – ١٩٩٤م.

في طريق ممارسة الوطنية الاقتصادية ، ألا وهي ظهور طبقة جديدة يبدو أنها سوف تتشكل دون أن يكون هناك اتفاق من أي نوع ، وتصبح الطبقة القائدة .

الطبقة الجديدة القائدة: عُمّال المعرفة

نجد دروكر Drucker يدافع في بعض مؤلفاته ، منذ زمن ، عن أن مجتمع المستقبل هو مجتمع المعرفة ، ففيه سوف نجد أن الثروة الحقيقية هي المعرفة وبالتحديد ما يطلق عليه "concimiento" معرفة ، على أساس هذا يمكن للشخص أن يطبّق المعرفة على المعرفة . ولهذا يدرك دروكر أن العامل الصناعي الذي كان واحداً من مجموعة العمال التي كانت أكثر عددا خلال عقد الخمسينيات سوف يحّل محله "عامل المعرفة" ، حيث سيمثل في نهاية القرن العشرين ما يقرب من الثلث أو يزيد من القوى العاملة في الولايات المتحدة(٦٤) .

غير أن هذا "الإحلال" لا يعني أن العمال الصناعيين سوف يتمكنون من التحوّل إلى عمال معرفة ، عبر تحصيل تلك المعارف من خلال الخبرة ، ذلك أن المعارف لا تُحصَّل عن طريق الخبرة بل من خلال عملية تعلّم تقليدية دائمة ، وهي عملية ليست في متناول جميع الكفاءات العقلية . وعندئذ سوف يحدث – كما يتوقع دروكر – نوع جديد من "الانقسام الطبقي" بحيث لن يكون العنصر المميز هو ملكية وسائل الإنتاج بل ملكية المعرفة . وسوف تكون الطبقة المالكة للمعرفة هي التي تملك معرفة عملية ، قابلة للتطبيق والتي دونها لا يمكن لأي مؤسسة أن تفيد من التكنولوجيات الجديدة ، وكذلك الأمر بالنسبة للطبقات المُعدَمة بالنسبة لذلك النمط من المعرفة . ولهذا فإن الدول النامية سوف تشهد إلغاء "ميزة" الأجور المنخفضة ، وعليها أن تقوم بتحصيل المعرفة حتى تتمكن من النمو .

لا تتمثّل القضية إذن في استعداد المجموعات الاجتماعية لتوزيع ساعات العمل ، بل سوف يكون هناك نمط من العمل غير قابل للتوزيع ، خاصة وأن العاملين الجدّد لن يشكّلوا المجموعة الأكثر عددا بين السكان ، ولن يتحوّلوا إلى حكام ، لكنهم هم الذين سوف يشكّلون "الطبقة القائدة" كما يقول دروكر . يبدو إذن أن هناك أزمة طبقات اجتماعية جديدة أخذت تشق لنفسها طريقا بين عاملي المعرفة وهؤلاء الذين يكسبون قوت يومهم من خلال الوسائل التقليدية ، كما نجد تحدّيا جديداً أمام مثالية المواطنة الاقتصادية .

---

(٦٤) بيتر ف . دروكر "مجتمع ما بعد الرأسمالية ، بداية ميلاد تغيّرات كبرى" – برشلونة EDHASA ، ١٩٩٦م ، ص١٩٣ وما يليها .

هناك ما لا يقل عن ثلاثة وسائل ضرورية لمواجهة هذا التحدي، أولاها، وهي وسيلة تتسق مع ما أوردناه في البند السابق، أن نأخذ على محمل الجد التحدي الخاص بالتأهيل، الذي يعني الانتقال من ثقافة المطالبة السلبية إلى ثقافة المهنية (الاحتراف). وهذا أمر مهم بالنسبة لبلد مثل إسبانيا، حيث ما زال التأهيل ينظر إليه على أنه أمر غير ذي أهمية على المستويات غير الجامعية، وفي المستويات الجامعية وفي المؤسسات. وبالتالي يتعرض للأذى من هم أكثر ضعفا، ذلك أن من هم الأقوى يمكن أن تتوفر لديهم الوسائل للحصول على تأهيل جيد.

أما الوسيلة الثانية فهي أن التدريب لا يعني فقط تعلّم مهارات مهنية، بل أيضًا تعلم القدرة على استخدامها، انطلاقا من القيم الأخلاقية للمواطنة، وانطلاقا من القيم الخاصة بأخلاقيات مدنية واعية للمساواة في الكرامة بين الأفراد، مهما كانت قدراتهم الذهنية والمهنية، وأن تكون مستعدة بُناء على ذلك لتنظيم الحياة المشتركة، وأن تنوّع واختلاف القدرات الذهنية لن يتأتّى عنه اختلاف كبير في المستويات الاجتماعية.

إن التربية على هذه القيم، سواء من خلال التعليم الرسمي (المدرسة ومركز التربية الثانوي) وغير الرسمي (الأسرة ووسائل الإعلام والمؤسسة والمواقف الاجتماعية من قبل هؤلاء من ذوي الشهرة الاجتماعية)، هي شرط لا غنى عنه من أجل الوصول إلى عالم يتم فيه احترام الجميع، وأنهم سواء مثل هؤلاء الذين هم مختلفون عنهم في بعض الوجوه. وفي هذه الحالة يشمل هؤلاء الذين تمكنوا من الولوج إلى نمط من المعرفة بفضل قدراتهم الطبيعية وهؤلاء الذين لم يتمكنوا من ذلك، لأسباب تتعلق بقدراتهم الطبيعية أيضًا. وإذا لم نأخذ مهمة التربية مأخذ الجد، فسوف يزداد عدد الذين تم إقصاؤهم عن الحياة الاجتماعية بشكل ملحوظ، أي عدد هؤلاء الذين لا يعرفون ولا يشعرون أنهم مواطنون في أي مكان: أي عدد الذين لا وطن لهم.

أما الوسيلة الثالثة والأخيرة، فيجب أن نتذكر أن جميع الأنشطة التي تسهم في الإبقاء على الحياة الإنسانية والحفاظ عليها ودعمها تتسم بأنها كلها ضرورية، وبالتالي فهي ذات قيمة كبيرة. ومن المهم أيضًا ألا تكون للتطبيقات التكنولوجية قيمة عليا، إلا تلك المتمثلة في رعاية المسنين والأطفال وذوي العاهات، وكذا الحفاظ على الموروث الفني. ضخمة إذن هي ثروة الأنشطة الإنسانية، وهي ثروة ضرورية حتى تضمن حياة كريمة للإنسان. وهنا فإن القدرة على إدراك قيمتها أمر مهم، ينبغي العناية به، فهو موضوع على المائدة بفضل أهميته والدور الذي يلعبه، وكذلك بما يسمى في اللحظة المناسبة "القطاع الثالث".

هل يمكن توزيع المسئوليات؟ القطاع الثالث:

هناك الكثير من المؤلفات التي تُدلي بدلوها في النقاش الحالي الدائر حول القضايا الاجتماعية بمفهومها الشامل، وهي إسهامات تعني بالعمل على توضيح المفهوم والوظائف الاجتماعية لما يسمى "بالقطاع الثالث"، أو ما يسمى أيضًا "القطاع الاجتماعي". وهنا يجب أن نشير أنه لما كان قطاعًا جديدًا صاعدًا فلا يبدو واضحا للغاية كلٌ من موقعه على الخريطة ولا حتى حقله، إضافة إلى بُعد خطير جديد وهو أن بعض المؤلفين ينظرون إليه بشكل مختلف.

القطاع الثالث من حيث المبدأ ذلك القطاع الذي تتم فيه أنشطة لا يذهب عائدها الصافي إلى أي مساهم فرد أو شخص بعينه، أو، أن نقولها بصيغة قانونية، هؤلاء الذي لا يدفعون ضرائب، ذلك أنه يُفْهم أنهم يتوفرون على هدف يعملون على زيادته، وبشكل طوعي، ألا وهو "جودة حياة" الأفراد. ويدخل في هذا القطاع الثالث، عدد من المجموعات، من بينهم هذه المجموعات التي تسمى "الحركات الاجتماعية الجديدة" التقليدية، وهي المجموعات التي اكتسبت أهمية خاصة خلال عقد الثمانينات من القرن العشرين، وخاصة منظمات المجتمع المدني، أي مجموعات المتطوعين والمؤسسات fundaciones والمنظمات الخاصة بالعدالة الاجتماعية والتنظيمات الدينية أو الاتحادات المدنيّة أو الخاصة بالجيران ومنظمات الحقوق المدنيّة والمجموعات النسائية والتنظيمات والاتحادات الخاصة بالآباء.

هذا القطاع هو في حقيقة الأمر القطاع الأكثر قدما في جميع المجتمعات، وظل قائما فيها على مدار التاريخ. ومن أمثلة ذلك ما نجده في أَمريكا الشمالية، حيث الروح الجماعية، الخاصة بروح الحدود، تدخل بشكل متكرر في صدام مع الفردية الليبرالية، حيث إن القطاع الاجتماعي قد أصبح قوة مهمّة منذ زمن طويل. وعادة ما كان هذا القطاع ذا طابع ديني في كثير من البلدان، والشيء الخاص الذي ظهر في الآونة الأخيرة هو زيادة عدد المجموعات غير الدينية التي أصبحت جزءًا من هذا القطاع الاجتماعي. فما الذي ننتظره منه، وما هي العلاقة بينه وبين المواطنة الاقتصادية التي نتحدّث عنها؟

هنا نجد أن هذا القطاع الثالث قد أثار عددًا كثيرًا من التوقعات بين السكان، شأنه في ذلك شأن أي قطاع صاعد، أضف إلى ذلك، أن الاحتياجات التي يمكن أن يقوم بالوفاء بها إنما هي تلك التي لا تقوم القطاعات التقليدية بتغطيتها. وفي الحالة التي بين أيدينا وأمام عولمة الاقتصاد ونمو أهمية الدول القومية وزيادة سلطات البنوك الكبرى والشركات العالمية الكبرى، يبدو أن القطاعين السياسي والمؤسسي أصبحا غير قادرين على تلبية بعض الاحتياجات الأساسية

للأشخاص، ومن هنا نجد أن بعض المثقفين ينصحون المواطنين بالعناية بأنفسهم، وذلك بخلق "مرتبة" تقوم بامتصاص الضربات التي يتلقونها من جرّاء الثورة الصناعية الثالثة.

هذه هي الحالة التي عليها "القطاع الاجتماعي" والذي ينتظر منه عدة أمور من بينها أن يساعد على تقديم حل اجتماعي للمشكلات الثلاثة التي تحدثنا عنها من أجل بناء مؤسسة أخلاقية، هذه المشاكل هي تقلص العمل الضروري من أجل إنتاج سلع وخدمات، وكذا الظرف الخاص بأن الأعمال الضرورية يمكن أن تكون تلك التي تتطلب أعلى قدر من الكفاءة والتخصص وإمكانية اكتشاف مناجم جديدة للعمل، وهذا أمر ضروري جداً من أجل حياة إنسانية كريمة.

أما فيما يتعلّق بتقليص العمل الضروري، فإن عدداً مهما من المؤلفين يرى أنه لكي يتم التوصّل إلى حل جيد للمشكلة، من المهم أن يكون هناك "عقد اجتماعي جديد" أكثر من مجرد اتفاق سياسي. ولا شكّ أن الثورة الصناعية الثالثة تسهم بالمكسب في باب الإنتاجية، غير أنه عندما يتم توزيع هذه المكاسب بشكل عادل يصبح من الضروري التوصل إلى اتفاق بين تلك المجموعات التي تُبدي اهتمامها بأمر تقليص أسبوع العمل، وأنها يمكن أن تقوم بإعادة تنظيم الوقت الزائد، لدعم المجتمعات المحلّية حيث يتم استثمار بعض الوقت فيها دون أن يترتب على ذلك عائد مادي من أي نوع. ويمكن أن تكون هذه الجماعات أو الاتحادات المراكز النقابية ومنظّمات الحقوق المدنيّة والمجموعات النسوية ومنظمات واتحادات الآباء والمجموعات المعنية بشئون البيئة ومنظمات العدالة الاجتماعية والمنظمات الدينية ومنظمات المجتمع المدني أو منظمات الحي. هذا هو ببساطة القطاع القوي للمتطوعين، وهو قطاع يقدّم إمكانيات التوصل إلى عقد اجتماعي جديد خلال القرن الحادي والعشرين، ذلك أن تقديم أهمية العمل هنا يحل محل علاقات السوق.

ومن جانب آخر، ففيما يتعلّق بالمشاكل المطروحة المتعلّقة "بمجتمع المعرفة" المتوقع، فإنه إذا ما كان المجتمع الذي نسير في اتجاهه مجتمعا للمعرفة الرفيعة المنافسة، فإن أحد الأسئلة الكبرى التي تطرح نفسها بخصوص ذلك الذي سوف يتولى عبء هذا الكم من المهام الاجتماعية. فمنذ عام ١٨٨٠م، أي منذ أن قامت ألمانيا بسمارك بخطواتها الأولى نحو دولة الرفاهية، فإن الدولة هي التي تتحمل هذه المهام. غير أنه نظراً للتعقيدات التي عليها هذه القضايا فلا يجب أن تتحمّلها في إجمالها، بل ما يجب عليها هو إقرار سياسة الرعاية الاجتماعية، ووضع مستويات وسداد جزء مهم من قيمة الخدمات. وهنا السؤال: من سيضطلع بباقي المهمة؟

يرى بعض المؤلفين مثل دروكر أن القطاع الاجتماعي هو الذي يمكن أن يواجه التحدّيات الاجتماعية التي يطرحها مجتمع المعرفة، وبالتالي يعفي المؤسسات من أية مسئولية. ويوصل دروكر قائلاً إن المؤسسات هي عبارة عن تنظيمات وأدوات ذات استخدام محدد للغاية (توليد ثروة)، ولهذا يجب أن تتوفر لديها سياسة عمالة مرنة، كما أنها – من جانب آخر – لا يجب أن تجبر عمال المعرفة على الانضمام إليها وكأنها جماعة.

وفي هذا المقام يؤكد دروكر أن الرؤية القائلة بأن المؤسسات يجب أن تتحمّل المسئولية الاجتماعية تعني الرغبة في العودة إلى التعدّدية التي كانت في عصر الإقطاع، وتعني أن "تتحمّل الأيدي الخاصة السلطة العامة". أما المؤسسات، فيجب أن تكون حرة وبعيدة عن هذه المسئوليات، التي سوف يتولى أمرها القطاع الثالث. وهو قطاع يتكوّن من عدة أطراف منها عاملو المعرفة في وقت الراحة الذي لديهم، ذلك أنّهم في حاجة إلى إطار يتمكّنون فيه من خلق مجتمع لا تقدّمه لهم المنظمة. هو ذلك الخاص بالقطاع الاجتماعي.

هذا القطاع الثالث وهذا الإطار سوف يستهدف هؤلاء الذين تعرّضوا لعدم رعاية الأُطر الخاصة بالمؤسسة والأُطر السياسية.

ومع ذلك فهذا الحل غير مقبول في نظري. فمن حيث المبدأ هو أنه يعفي المؤسسة من أي مسئولية اجتماعية، وفي هذا السياق قلت وأقول إن مؤسسة من مثل هذا الصنف لا تعدّ ملغاة فقط، وإنما تصبح غير عاقلة، إذ نجد أن المؤسسة التي تتحمّل مسئوليتها الاجتماعية تضمن الإنتاجية بدرجة كبيرة، وبالتالي تضمن القدرة على المنافسة. ولا شكّ أن "توليد رأسمال اجتماعي" هو رهان المستقبل.

ومن جانب آخر، إذا شاءت المؤسسة أن تكون جزءًا من مجتمع مدني صاعد لا يقتصر فقط على استهداف مصالح خاصة على الطريقة الهيجلية، أي مجتمع مدني برجوازي، فيجب أن تبذل جهدها لرعاية المصالح العامة انطلاقًا من التلقائية والحرّية التي تتسّم بها. ولن تصل إلى غاياتها هذه اعتقادا منها بأنها يمكن أن تنزوي في دائرة ما هو خاص. ولا شكّ أن الحديث عن الاختلاف بين ما هو الإطار الخاص والإطار العام والتصاق الأول بعالم المؤسسات أما الثاني فهو لصيق بعالم الدولة ليس إلا نوعًا من الجدل الأيديولوجي لدرء المسئوليات، فإذا ما أردنا أن نواجه الواقع الاجتماعي كما هو دون أي تشويه أيديولوجي، فقد أضحى من الواضح أن المجتمع المدني يقوم بدور عام، كما أنه قادر أيضًا على الدخول في الإطار العام universalidad[٦٥].

---

(٦٥) عديلة كورتينا "الأخلاقيات التطبيقية والديمقراطية الراديكالية" الفصل التاسع والجزء الثالث.

غير أن دور الدولة يتّسم بأنه خطير في توزيع هذه المسئوليات، فرغم أن الدولة غير قادرة في واقع الأمر على مواجهة جميع التحديات الاجتماعية الناجمة عن الثورة الصناعية الثالثة، فهي في الوقت ذاته غير مخوَّلة شرعًا لتنقل إلى القطاع الاجتماعي هؤلاء الذين همّشتهم وشاركها السوق، ولكن يجب أن تتحمّل دور الراعي للأموال الرئيسية التي تجعل منها صاحبة الشرعية.

تتطلّب عملية تصوّر مواطنة اقتصادية والتمكن من الانتقال من مملكة الحاجة إلى مملكة الحرّية، أن تتحمل القطاعات الثلاثة المسئولية المشتركة، وليس أن يقوم القطاع الاجتماعي بتحمّل النفايات التي خلّفها القطاعان الآخران. ولا شكّ أن القطاع الاجتماعي هو قطاع متضامن ومُجدِّد بالضرورة، وهذا ما سنراه في الفصل المخصّص للمواطنة المدنيّة. ولا شكّ أيضًا أنه يشكّل المنجم الأكثر أهمية في زماننا هذا لتوليد فرص عمل جديدة، لكن ليس أقل مما سبق حقيقة أن الشأن العام هو مسئولية القطاعات الثلاثة كل حسب سماته.

منطق الربح ومنطق العمل الخيري:

ولهذا نجد أنه من غير الملائم على الإطلاق التمييز بين نمطين من المنطق: منطق المؤسسة التي تهدف إلى الحصول على أكبر قدر من العائد الاقتصادي، والتي لا تسمح بوجود أطراف أخرى عدا هؤلاء المواطنين من ذوي القدرة الإنتاجية، ومنطق العمل الخيري الموجّه أساسًا إلى المحتاجين الذين يحظون برعايته دون مقابل، لأنه عمل يقوم به متطوعون.

بذلك نقبل أن يكون منطق المؤسسة محايدًا وأن ما هو اجتماعي إنما يندرج في العمل الخيري الذي هو شأن الناس الطيبين، لكنهم يقعون على هوامش المجتمع، ولا يوجدون في المركز أبدًا. فالمركز، أي السياسة المحضة والاقتصاد يمكن أن يكونا محايدين من الناحية الاجتماعية، ولهذا فإنهما يولّدان مهمشين بشكل دائم يتلقاهم المتطوعون في الأحياء البائسة. وليس من المستغرب أيضًا أن نرى في عالم السياسة فرقًا بين وزارة المالية، التي تتسم بأنها الأهم، ووزارة الشئون الاجتماعية، التي توضع في أيدي النساء، وهذا أمر واضح الدلالة للغاية.

أليس من الممكن أن يكتسي منطق المؤسسة "بالبعد الاجتماعي" وأن تصل إلى المهمشين دون أن تفقد خصوصيتها؟ أليس من الممكن أن تُطالب المؤسسة بأن تقيم بين أعضائها علاقات عدل اجتماعي؟ وأن تتولى مسئولية إقامة مشروعات اجتماعية وخاصة ابتكار طرائق تُدْرِج عالم المهمشين في المجتمع حتى لا يصبح كذلك (الائتمانات الملائمة والاستثمارات الممكنة)؟

إن فصل العالم إلى قطاعين : أي منطق السياسة أو منطق المؤسسة ، حيث يجب أن يسيرا في طريقهما دون الاهتمام بالمهمّشين ، والقطاع "اللامنطقي" الذي يضم هؤلاء من أصحاب القلوب الرحيمة ، الذين يقضون حياتهم في العناية بهؤلاء الذين أصيبوا بجروح مميتة من جرّاء المنطق ، إنما هو أمر يتّسم بالسوء ، وهو كذلك لأسباب منها أنه ليس من حق أحد أن يدين آخرين بالتهميش وليس من حق أحد أيضًا أن يرسل بآخرين إلى الحياة الأبدية . فالإنسان – ذكرًا أو أنثى – هو من دم ولحم ، وهو الذي "يفكر اجتماعيا" . ولهذا فإن منطق المؤسسة هو بالضرورة منطق أخلاقي ، وبالتالي فالمؤسسات غير الأخلاقية ليست مؤسسات أخلاقية .

الفصل الخامس

المواطنة المدنيّة

عموم الأرستقراطية

مضمون المجتمع المدني :

لقد رسا قاربنا في مدخل هذا الكتاب على شاطئ جزيرة الدكتور مورو، وهناك عرفنا تلك المسوخ بغير القادرة على السيطرة على ذكائها وعلى مشاعرها بحيث تكون إنسانية. فلم تجد نفعًا عصا القانون أو العقاب الجسدي لتحويل الغرائز إلى إرادة، وتحويل الذكاء الحيواني إلى ذكاء وعقل إنساني. وهنا نتساءل "ألن يحدث شيء شبيه مع الأفراد في أن مجرد ترتيل الحقوق الأخلاقية أو القيم العليا للدساتير الديمقراطية لن تجدى نفعًا إدماجها وتحويلها إلى جزء منهم وهذا أقل قوة وتأثيراً من سطوة القانون؟ " .

كانت فكرة المواطنة تبدو وكأنها مهماز واعد، وذلك بتناغمها مع بعض الحاجات التي كان يشير إليها ماسلو Maslow على أنها لصيقة بكل كائن بشري: أنها الحاجة في أن يتمّ إدراجه في جماعة، والانخراط فيها وأن يكون جزءاً منها. وعندئذ نجد أن الشعور بالانتماء والانتساب إلى جماعة يظهر في اللحظات الأولى في المجتمعات ذات الانتساب، أي تلك المجتمعات التي تشكل جزءاً منها عن طريق الميلاد (الأسرة والجيران والجماعة الإثنية) لكنها يجب أن تحظى بالقبول من خلال إثبات أنها بدرجة أو بأخرى تتسم بالعدالة وأنها قادرة — ممارسة منها للعدالة السائدة فيها — على أن تولد الانتساب إليها.

وتشير الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمواطنة في هذا الاتجاه، لكن الكائن البشري ليس مجرد فرد له حقوق وينسب إلى الجيلين الأول والثاني (المواطنة السياسية والاجتماعية) وليس أيضًا المنتج للثروة المادية أو غير المادية (المواطنة الاقتصادية)، بل هو قبل كل شيء عضو في مجتمع مدني، وجزء من مجموعة من التنظيمات غير السياسية وغير الاقتصادية، وهي أمور جوهرية لإدراجه اجتماعيًا، وكذلك بالنسبة لأمور حياته اليومية. من

الضروري أن نضع في الحسبان (إلى جوار المواطنة السياسية والاجتماعية والاقتصادية) فكرة المواطنة المدنيّة، أي البعد الراديكالي للشخص، والذي بمقتضاه ينتسب إلى مجتمع مدني.

وحقيقة الأمر أن أهمية المجتمع المدني في الحياة الاجتماعية والشخصية في إجمالها اكتسبت اهتمامًا جديدًا خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات لأسباب مختلفة، فقد كان التوجّه الخاص بالليبرالية الجديدة الذي نادى به نوزيك Nozick ينادي بضرورة تقليص دور الدولة إلى الحد الأدنى، وذلك رغبة في الدفاع عن "الحقوق الطبيعية" للملكية في إطار الخط الخاص "بالملكية الفردية" التي أدت إلى ظهور الرأسمالية، وهذا خط أخذ يكتسب قوة مع مرور الأيام، وجرى الدفاع عنه بقوة كبرت أم صغرت. كما ساعدت الأزمة الخاصة بدولة الرفاهية على الدفاع عن تقليص الدولة إلى الحد الأدنى، وحدث هذا أيضًا في بلادنا (إسبانيا)، حيث تولى أمر هذا بعض المؤلفين مثل خوان أويرتا دي سوتو، أو بدروشواريث، أو رفائيل ترمس. وعن هذا الدفاع يمكننا القول إنه يدافع عن تقليص الدولة إلى الحد الأدنى، ويدافع عن توسيع السوق إلى الحد الأقصى، كما أنه يريد تقليص الدولة لتحرير الاقتصاد من تدخّلها، أكثر من كون ذلك طريقة لدعم استقلال السياقات غير الاقتصادية في المجتمع المدني، بمعنى الاتحادات المدنيّة والدينية والحركات الاجتماعية والمجموعات ذات المصلحة.

وهنا نجد أن هذا التيار يرفع علم الحرّية الاقتصادية أمام تدخّل الدولة، وهذا شيء مختلف عن الحجّة التي يسوقها لصالح أهمية المجتمع المدني هؤلاء الذين يرون فيه إمكانية البعد المدني والتضامن، الذي يندر أن نجده في الآفاق السياسية والاقتصادية. وبالنسبة للمدافعين عن هذا الاتجاه فإن المجتمع المدني لا يمكن فهمه على أنه مجموعة من الأفراد وكل واحد منه يبحث عن إرضاء مصالحه الأنانية، بشكل يكون "فيه كل واحد غاية في حد ذاته أما الآخرين فلا يمثلون شيئًا بالنسبة له"[٦٦]. وربما كان هذا هو طابع المجتمع المدني البرجوازي في بدايات الرأسمالية، حيث يطالب بأن تكون مهمة الدولة الاهتمام بالأنانية الفردية والجماعية ومن أجل الانفتاح على عمومية الصالح العام. وبذلك لم يكن من المنتظر أن يكون هناك تضامن من المجتمع البرجوازي، الدولة فقط هي التي تقوم به.

ومع هذا، فابتداء من ذلك الحين وحتى الآن لا نجد أن الدولة قد قدّمت براهين على أنها مهتمّة فقط بما هو عام universal كما أن المجتمع المدني لم يكن المكان المميز للأنانية بل كان — في كثير من الأحيان — مصدرًا للتضامن وإنكار الذات. ومن هنا، من المهم أن نحدّد ملامحها التلقائية والتطوّعية أكثر من كونها مصدرًا للأنانية.

---

(٦٦) هيجل "مبادئ فلسفة القانون" ١٨٢ –Agregado

وبالفعل فإن الدولة، أي المجتمع السياسي، هو ذلك النمط من المجتمع الذي نولد فيه، ومن الصعب أن نخرج منه، فأن يغيّر المرء من جنسيته هو أمر شائك أكثر من تغيير الزوج، ويعني ترك جماعة مؤمنة وإلغاء الاسم من نقابة. ومن جانب آخر – وسيرًا على التراث الذي خلفه ويبر – ما زالت الدولة تتسم بأنها صاحبة حق احتكار العنف المشروع بمالها من حق الضغط على رعيتها في هذا المقام، بينما نجد أن سلطة الضغط الآتية من اتحادات المجتمع المدني تتسم بأنها محدودة للغاية. كانت سلطة الكنيسة كبيرة خلال العصور الوسطي عندما يرتبط الخروج من الملة بالأبعاد السياسية، مثلما يحدث في الدول الإسلامية، لكن الأمر في أيامنا هذه أصبح أمرًا عاديًا في الدول الغربية، إذ أن الانضمام إلى طائفة دينية يماثل الانضمام إلى أي منظمة من منظمات المجتمع المدني، كما أن الخروج منها هو أبسط بكثير وأقل تأزّمًا من أن يغيّر المرء من الدولة التي إليها ينسب.

يدرك بعض المؤلفين، مثل رولز، أن الصعوبة القائمة في تغيير المجتمع السياسي الذي يعيش فيه المرء مقارنة بغيره، تجعله ذا أهمية خاصة. وعلى العكس من هذا يقف آخرون، حيث نجد الطابع الحرّ والاختياري لمنظمات المجتمع المدني الذي يعتبر ملمح عظمتها.

نجد إذن أنه إذا ما أردنا أن نقدّم نوعًا من التصنيف للخطوط العامة التي تدعونا للتأمل بصفة خاصة في منظمات المجتمع المدني فإننا سوف نجد أنفسنا أمام توجّه "ليبرالي جديد" حيث يواصل رؤيته لها بالمعنى الهيجلي الخاص بالمجتمع البرجوازي، ويريد تقويتها لدعم الليبرالية الاقتصادية الممكنة وهناك تلك التي لا تريد تقوية الليبرالية الاقتصادية بل دعم المدنيّة انطلاقًا من المجتمع المدني، وكذا الإسهام الاجتماعي والتضامن. ومع هذا ففي هذه المجموعة الثانية نجد أن الطاقات موزّعة بشكل ما بين الأطراف.

وبالفعل، فخلال عقد الثمانينيات أطلق على بعض الفلاسفة الاتحاديين comunitaristas مسمى "منظرو المجتمع المدني"(٦٧) والسبب هو أنهم يدافعون عن أن المواطنين لا يمكن أن يتعلموا المدنيّة الضرورية لعيش حياة ديمقراطية سليمة، لا في السوق ولا في عالم السياسية، إلا من خلال المجتمعات التطوّعية في المجتمع المدني(٦٨). ففي هذه الجمعيات نتعلّم الفضائل الخاصة بالواجب المتبادل، والسبب هو أنها مجموعات نشارك فيها بطريقة طوعية، حيث لا تتم المحاسبة على الأفعال السيّئة قانونا، بل يتم الردّ عليها من خلال

---

(67) Will Kymlicka and Wayne Norman, 1994, 363-365.

(68) Michael Walzer, "The Civil Society Argument", en R. Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship,* 153-174.

استهجان أسرة الجماعة والأصدقاء والزملاء. كما أن العقاب والثواب الذي يمنحه أعضاء المجموعة إنما هو بالنسبة للشخص "حافز" أكبر بكثير، يدفعه إلى تحمّل مسئولياته مقارنة بالعقاب القانوني(٦٩).

تخطئ إذن تلك التفسيرات ذات الطابع الاقتصادي للسلوك الإنساني، وهي التي ترى أن الحافز الاقتصادي هو الحافز الرئيسي الكامن وراء التصرفات، ويخطئ أيضًا من يثقون في تأثير الكرباج وفي العقاب القانوني، ذلك لأن القبول أو الرفض الصادر عن المنظّمات وعن الجماعات التي نعيش فيها يمثل حافزًا أكبر بكثير. نجد إذن أن أسباب القلب تتجاوز كثيرا تلك المتعلّقة بالخوف وحساب الأمور، وبالتالي فإن الإسهام في الجماعات والاتحادات الخاصة بالمجتمع المدني أفضل طريقة يتعلّم من خلالها المرء أن يكون مواطنًا صالحًا، طبقًا لرؤية "منظّري المجتمع المدني".

من البديهي أن الانتقادات قد جاءت سريعة، ذلك أن المجتمع المدني يضم الكثير وكأنه بوتيك (صيدلية)، فهناك اتحادات تستهدف مصالح تضامنية وقابلة للعمومية مثل بعض المنظمات المدنيّة (التي أطلق عليها مسمى سيء في نظري وهو ONGs) وجماعات دينية وجماعات تطوّعية. لكن هناك أيضًا جماعات سرّية قامت على أساس الدفاع فقط عن أعضائها ومجموعات مهنية ومافيات من كل صنف ومهرّبي مخدرات ومجموعات أصدقاء لفنان سينمائي. ويلاحظ أنه في مثل هذه الحالات لا تُنشأ الجماعات لتعليم السلوك المدني، بل لغايات وأهداف مختلفة يمكن أن يكون بعضها "معاديًا للمدنية" بشكل علني.

هذا كله صحيح، لكنني أرى أن حجر الزاوية بالنسبة "لمنظّري منظمات المجتمع المدني" هو أنهم ما زالوا ينظرون إليها، لا على أنها إطار مستقل فقط بل على أنها إطار يجب تقويته، حتى تكون الديمقراطية ممكنة. وعندما يصل الأمر بولزر Walzer ليؤكد أن "المدنيّة التي تجعل الديمقراطية ممكنة يمكن تعلّمها فقط من خلال الشبكات الاجتماعية لمنظمات المجتمع المدني" إنما يربط قيمة هذا التعلّم بالفائدة المرجوّة منه بالنسبة للسياسة الديمقراطية، وكأن المواطنة المدنيّة ليست ذات قيمة في حد ذاتها، ويجب أن تكون تابعة للمواطنة السياسية..ليس من المستغرب إذن أن يرى وولزر نفسه أنه عندما يتم فهم أنشطة بعض منظمات المجتمع المدني بشكل فيه خصوصيته، فإن هذا يتطلب تصحيحًا سياسيًا. وهذا تأكيد ملائم تمامًا إذا ما أضاف بعد ذلك أنه عندما تهدف المجتمعات السياسية إلى تحقيق أغراض خاصة، فمن الضروري

---

(69) Mary Ann Glendon, *Rights Talk: The Impoverbisment of Political Discourse*, Nueva York, Free Press, 1991, 109.

الاعتماد على منظمات المجتمع المدني التي تقوم بدور تذكير هذه المجتمعات بواجبها الذي يتمثل في العمل من أجل الصالح العام.

وحقيقة الأمر هي أن عالم الاتحادات المدنيّة شديد التنوع، ومن خلالها يتم تعلّم فضائل مختلفة، غير أن الحقيقة كذلك هي أننا نجد في بعض قطاعات المجتمع المدني الحالي "توجّها أخلاقيًا شموليًا" universalizada يمكن اعتباره وريثًا "للأخلاقيات الشاملة" الموروثة عن التراث المسيحي وعن التراث التنويري وكذلك من هذه "الطبقة العاملة" التي يرى ماركس أنها البروليتاريا[٧٠]. وفي واقع الأمر نجد أن "الثورة الاجتماعية" لم تكن آتية من الدولة البرجوازية بل من طبقة اجتماعية – البروليتاريا – كانت تمثّل مصالح البشرية، انطلاقًا من عدم قدرتها على الدفاع عن نفسها، وبالتالي نجد أن الباعث الأخلاقي، أكثر من المدنيّة على مستوى الأمة أو الدولة، هو الذي يتطلب هذه العمومية، وهو الذي يدعو إلى تجاوز الحدود الفردية وحدود المجموعات لينطلق نحو مواطنة كوزموبوليتية.

ولهذا الباعث الذي يتطلب سرعة الانصياع له في الأسرة واتحادات الجيران والمنظمات المدنيّة والتعبير هو مطلب يتجسّد من خلال ثلاثة قطاعات مميّزة: القطاع الثالث (الذي تحدّثنا عنه في الفصل السابق) والمهن ثم الرأي العام. وإذا ما أخذنا هذه القطاعات مأخذ الجد فإن هذا يعني "عمومية الديمقراطية".

مغيب شمس الأرستقراطية:

تمرّ الأرستقراطية خلال الآونة الأخيرة بفترة صعبة. ولدت الأرستقراطية في فجر الحضارة الغربية، وكانت شكلًا من أشكال التنظيم السياسي الذي هو عبارة عن حكومة تسمى حكومة الأرستوي aristoi من هم، أي الأفضل، ثم أصبحت مع مرور القرون تنحصر في فئة اجتماعية تطل على المجتمع من خلال المجلات المتخصّصة في أخبار الفن والمجتمع، وتقوم بالمشاركة في حفلات الزواج، وكذا لها صوتها في حالات الطلاق ذات الرنين الخاص"[٧١]. لا

---

(70) Karl Marx, *Contribución a la Crítica de la Efilosofía del Derecbo de Hegel;* André Gorz, *Los caminos del paraíso,* Barcelona, Laia, 1986; Jürgen Habermas, *Die nacbbolende Revolution,* Frankfurt, Suhrkamp, 1990, 179 ss.; *Faktizität und Geltung,* Frankfurt, Suhrkamp, 1992; John Keane, ob. cit.; Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical.*

(٧١) في الفقرات التالية المتعلقة بالمهن، أشير إلى أن أصولها ترجع إلى "عمومية الأرستقراطية، أخلاقيات المهن "مفاتيح العقل العمل" ص٧٥ (١٩٩٧).

توجد أي علاقة بين الأرستقراطية المعاصرة والحكومة، ذلك أن هذه الأخيرة هي أمر يتعلق بمن حصلوا على أكبر عدد من أصوات الشعب، كما لا تبذل جهدا في القيام بإسهامات فكريّة أو ثقافية في إطار الصالح العام، كما كان يحدث في القرون السابقة. لم يعد الأرستقراطيون الأفضل. إنهم الآن هؤلاء الذين ورثوا لقبا اجتماعيا دون أية ميزة يتمتعون بها، ودون الرغبة في فعل ذلك، أو هم الذين اشتروا اللقب لأنهم يريدون إضافة زينة إلى ما لديهم من أموال.

هناك عنصر آخر يضاف إلى ما سبق، وهو في نظر شارلز تيلور أن العالم الحديث قد أتى معه بأشياء أخرى، منها تقدير الحياة العادية بدلًا من حياة البطولات والمخاطرات والتصرفات النبيلة التي كانت محط إعجاب خلال العصرين القديم والوسيط[٧٢]. هناك نفعية غير مرئية تجري اليوم في عروق الحداثة، وهذه توجّهات الرومانسيين وأتباع توجّهات نيتشه وخوسيه أورتيجا إي جاسيت، أسفرت هذه النفعية عن تقليل قيمة الفارس المقدام، وجعلت مهمة البطل موضع تساؤل، ولم تثق في البيرونية الثورية. كما أن الأرستقراطية البروليتارية التي كان لينين يعتبرها طليعة الحزب فَقَدَتْ أرضًا، وأصبح أقصى أمانيها الوصول إلى حياة مضمَّخة ببعض المتع المعتدلة، والقليل من الآلام، كما أنها حياة مغموسة بالمتع البسيطة والسلع العامة bienes.

وجاءت آخر المحاولات لإعادة نوع من الأرستقراطية السياسية في الغرب من لدن تلك النظرية المعروفة والمنتقدة، "نظرية الصفوة الديمقراطية" وهي نظرية تريد أن تستخرج ما هو أفضل في كلا نمطي الحكم. وانطلاقًا من هذه النظرية فإن الديمقراطية تتحوّل إلى آلية لاختيار ممثلين، وتعتمد هذه الآلية علي اختيار الشعب من بين مجموعات الصفوة السياسية التي تتنافس على الفوز بأصواته. ولما كان الشعب هو الذي يصوّت، يُفهَم من ذلك أنه هو الذي يريد حكامه على طريقة ما هو سائد في الديمقراطية، ولمّا كان الذين فازوا بأكبر عدد من الأصوات هم من القوة السياسية التي تتنافس على السلطة، فهم بذلك الأفضل في الحكم وليست الجماهير. كما أن نظرية الصفوة الديمقراطية تفيد من معارف من هم الأفضل في تسيير شأن حكومة يريدها الشعب.

ومع هذا، فإن هذه الجماهير المفترضة لم تكن غاية في السذاجة، ذلك أنها أدركت أن الجماعات المتنافسة – الأحزاب – لم تكن هي الأفضل، ولم تكن الصفوة السياسية، بل هم مواطنون عاديون في أغلب الأحوال، وهم في بعض الأحوال من هؤلاء الذين يصعُب عليهم الحصول على وظيفة اللهم إلا إذا كانوا مسجّلين في قائمة مقفلة، أو من خلال الطريقة القديمة

---

(٧٢) شارلز تيلور "مصادر الأنا" الجزء الثالث.

وهي التعيين المباشر. وليس من الضروري أن يكون المرء هو الأفضل ليدخل في دائرة الشأن العام – وهذه هي الريبة التي تتوفر عند الجماهير – ولا حتى من المنصوح به كثيرا أن يكون، إذ يكفي أن يكون هناك الصديق المناسب في المكان المناسب[٧٣].

وزاد من هذا هو أن "التعمّق في الديمقراطية"، حيث نجد أن اليسار واليمين جعلا ذلك غاية، أصبح مفهومًا في كثير من الأماكن كنوع من بسط إرادة الأغلبية بالنسبة لأي قرارات، وبذلك ينشأ ما شاع، ولا مناص منه، في جميع مناحي الحياة الاجتماعية، ألا وهو ما يسمى باتفاق المتواضعين من أجل السلطة. فها هي المستشفيات والجامعات وغيرها من هيئات المجتمع المدني وقد أصبحت تعبيرا صادقا عن الكلمات الساخرة التي قالها هيرامكيتو دي إيفيسو منذ خمسة وعشرين قرنًا: "خير يفعل الأيفيسيون إذا ما شنقوا أنفسهم جميعًا وتركوا المدينة لليافعين، فهم قد طردوا هيرموديرو أفضل الرجال قائلين: أن لا أحد منا هو الأفضل وإلا فليكن ذلك في مكان آخر وبين آخرين"[٧٤].

تمكّن المتواضعون من السيطرة على مقاليد السلطة في مختلف الآفاق الاجتماعية، مثلما حدث ذلك كثيرًا، وقرّروا بالأغلبية أن التميّز هو أمر فاشي وأن التواضع ديمقراطية. وكأن الأمر بمثابة ديمقراطية عادلة يمكن بناؤها على أساس التناسل ومحاباة الأقارب والصداقات. ومع هذا...

بحثًا عن التميز:

ومع هذا، فإن الحاجة إلى نوع من الأرستقراطية أخذت تتبدى في مختلف حقول الحياة الاجتماعية، عندما وَضُح أنه من المستحيل القيام بعدة أنشطة بشكل جيّد إذا ما تكامل هؤلاء الضالعون فيها وتحمّلوا مسئوليتها، ولا يرغبون في بلوغ الدرجة الأعلى الممكنة ولا يطمحون أن يكونوا متميزين.

وبالفعل ففي عام ١٩٨٣ نجد الأمريكيين بيتر وواترمان ينشران كتابا حاز شهرة في سياق المؤسّسات. كان عنوان هذا الكتاب الذي هو "بحثًا عن التميز" معبرًا بما فيه الكفاية عن طموحات عالم المؤسّسات، حيث كان يسلّط الضوء على تجاوز التواضع، والبحث عن

---

(٧٣) عديلة كورتينا "أخلاق الحرباء" الفصل الثامن ("Amicrus Plato").

(٧٤) هيراكليتو دي إيفيسيو DK22 B121 من خلال فرناندو كوبلز "الفلاسفة السابقون على سقراط" – حوليات منتدى بلنسية ١٩٦٥ – ص ٣٠٧.

التموضع بين من هم الأفضل، ومن هنا فإن النص يضم تجارب الشركات "المتميّزة". ويرجع نجاح الكتاب إلى أن عدداً مهماً من رجال المؤسسات الراغبين في زيادة قدراتهم التنافسية بدأوا يتخذون هذه الشركات نبراساً لهم، حتى يحصلوا هم أيضاً على مكاسب ضخمة.

غير أنه بعد ذلك بسنوات قليلة ظهر كتاب آخر بعنوان "تكلفة التميز" من تأليف أوبرت إي جوليجاك A. Gaulejac. حاول المؤلف إيضاح أن الطموح المجنون لبلوغ التميز يمكن أن يقضي على حياة المدير، الذي لا يعيش ولا يتنفس إلا من خلال هذا الهدف، والدليل على هذا وجود عدد مهم من المدراء الراغبين في التميز وبلا هوادة، الأمر الذي قادهم إلى أن يكونوا من زبائن الأطباء النفسيين والمحللين النفسيين. وهنا نجد أن النصيحة الأرسطية القديمة بالبحث عن الوسطية بين المبالغة والتقصير ما زالت مناسبة، وهنا يمكن أيضاً أن نتذكر مع أرسطو أنه فيما يتعلق بالفضيلة، فمن الأنسب ارتكاب إثم بسبب المبالغة بدلا من الوقوع في الخطأ. ومن جانب آخر أيضاً لم تكن الفضيلة في كثير من الأحيان مجرد رفع الهمّة، بل كانت ضرورة محضة، ومرتبطة بالبقاء، وهذا ما لا يتوقّف الواقع الذي لا يرحم في تبيانه.

وفي عام ١٩٩٤م – على سبيل المثال – نشرت اللجنة الأوربية "الكتاب الأبيض" حول "التنمية والتنافس والعمالة" محاولة في هذا السياق وضع القواعد الخاصة بالتنمية المستدامة في الاقتصاد الأوربي وذلك لمواجهة المنافسة الدولية. واستناداً إلى مضمون الكتاب، فإن على أوربا أن تبلغ غايتين بسرعة: أولاهما نمو فرص العمل أما الثانية فهي التحفيز على المساواة في الفرص. غير أنه لبلوغ ذلك توجد وسيلة ضرورية للغاية وهي زيادة القدرة التنافسية. وهذا يعني أموراً كثيرة من بينها التقوية المهنية لهؤلاء الذين يعملون في عالم المؤسسة، ويراهنون على جودة الموارد البشرية وعلى المنتجات ويبحثون في نهاية المطاف عن التميز.

في نهاية المطاف، وبعد قرنين من الزمان على ظهور "ثروة الأمم"، أخذنا نتفق مع ريك Reich في أن المصدر الرئيسي لثروة الشعوب هو درجة الاستعداد والقدرة التي عليها هؤلاء الذين يعملون، وهو جودة الموارد البشرية عندها. وهذا ما يبدو أنه يعترف به هؤلاء الذين يطالبون بالجودة في التعليم والجودة في المنتجات والجودة الإعلامية والمهنية في العمل الذي يقوم به الأطباء وفقهاء القانون والمهندسون، وكل هؤلاء الذين يسهمون في توليد الثورة المادية وغير المادية في بلد من البلدان. وهذه الأمور كلها تقع خارج دائرة المتواضعين، ويمكن التوصل إليها فقط إذا ما كان طموح المهنيين هو الفضيلة كما كان يفهمها العالم اليوناني: أي تميّز الطابع.

وبالفعل نجد أن المصطلح الذي استخدمه كل من بيتر وواترمان يذكّرنا بالمعنى اليوناني للفظة "فضيلة"، بالدرجة التي نجد فيها أن عالي الهمة هو الذي كان يبرز، وهو من كان

يتجاوز المتوسط في أي نشاط من الأنشطة. كما أن هذا المعنى هو الطموح إلى هذا التميز في أي نشاط يتحلّى به من يشاركون فيه على أنه شرط أساسي ليصبحوا أعضاء فاعلين في الجماعة، هو عدم الاكتفاء بالتواضع، فذلك أمر يخصّ الموظفين والبيروقراطيين، بل الطموح إلى هذه الأرستقراطية التي لا يمكن أن تكون أمرًا مقتصرًا على القليلين، بل للجميع من الذين يستخدمون جزءًا من جهدهم في نشاط مهني.

يعتبر عموم الأرستقراطية في كل واحدة من المهن المصدر الرئيسي لثروة الأمم والشعوب، ويعتبر مطلبًا رئيسيًا من مطالب المسئولية الاجتماعية. لكنه أيضًا الطريقة الوحيدة للعدالة بالنسبة للطبيعة الخاصة بالمهن، طبقًا لما أخذت تتسم به منذ البدايات الأولى. ولهذا فإن إعادة تنشيط المهن يتطلب أن نتذكر ما هي طبيعة هذه الأنشطة الاجتماعية ومعناها.

أصل المهن:

لا شكّ أن مضمون "مهنة"، كما أخذ يتشكل على مدار التاريخ، له أصول دينية، أضف إلى ذلك أنه مع ميلاد ما نطلق عليه "مهن" هناك ثلاثة يعترف بها على هذا النحو، وهي مهنة القساوسة ومهنة الأطباء ومهنة القانونيين Juristes. كانت هذه المهن الثلاث تتطلب أن يكون من يمتهنها موهوبًا، ذلك أن كل الناس ليسوا مدعّوين لممارستها، بل الأشخاص المختارون. أضف إلى ذلك أن الأعضاء الجدد كان يطلب منهم في حالات هذه المهن الثلاث أن يُقسموا اليمين قبل الممارسة، ذلك أن المهن التي يريدون ممارستها كانت موضوعة في إطار من القواعد والقيم الأخلاقية، يجب على المتقدم الجديد أن يقبل بها إذا ما أراد ممارسة المهنة. ومن جانب آخر، نجد أن هذه المهن الثلاث كان ذات طابع مقدّس بشكل أو بآخر، ذلك أنها تتعلّق بمصالح شديدة الأهمية، مثل العناية بالروح أو بالجسد أو بالشأن العام(٧٥).

وبعد ذلك جرى اعتبار ما يقوم به رجال الجيش والبحارة مهنًا. وعلى أية حال ففي عصر الحداثة نشهد خروج المهنة من عباءة الإطار الديني، وقيامها علىَ أساس أخلاقيات مستقلة.

من جانب آخر، أوضح ماكس ويبر أن الكلمة الألمانية Berful والإنجليزية Calling اللتين نترجمهما إلى profesión (مهنة) تتضمنان في آن معا معنى المهمة mision ومعنى الموهبة

---

(٧٥) دييجو جارثيا "السلطة الطبّية" في متنوّعات "العلم والسلطة – جامعة كوميّاس ١٩٨٧ ص١٤١-١٧٤؛ عديلة كورتينا – الفصل السادس- عن طريق بيلار أرّيو (Cood)، "الأخلاق والتشريع في التمريض" برشلونة – ماك جراو – هيل ١٩٩٧.

vocación كما تتضمن المعنى الذي نلحقه بهما وخاصة ابتداء من عصر الإصلاح البروتستانتي. وبالفعل فإن الإصلاحيين هم الذين وضعوا القواعد - دون قصد - حتى يمكن أن يُفْهم أن السلوك الأخلاقي هو عبارة عن الشعور بضرورة الوفاء بالواجبات المهنية في الدنيا. وهذا الاقتناع نفسه هو الذي يولّد المفهوم الذي يتسم بأنه ديني وأخلاقي للمهنة: أي أن الطريقة الوحيدة لرضا الله هي أن يقوم المرء في الحياة الدنيا بالوفاء بالواجبات المهنية، ومن هنا فإن المهنيّ يقوم بواجبه بكل ما أوتي من قوة وعزيمة(٧٦).

غير أن الوعي بأن الواجب الأخلاقي يُحتّم القيام بالمهنة كاملة الأركان أخذ ينفصل رويدا رويدا عن الوعي بأن ذلك هو واجب ديني، وأخذ يستقل بذاته. ومن هنا فإن هذا الواجب الأخلاقي هو الذي يُلهم الروح الأخلاقية للرأسمالية، ذلك أن معشر هؤلاء الذين يقومون بأداء مهن ليبرالية وهؤلاء الذين يقومون بمهنة تستهدف زيادة رأس المال يفسّرون المهام التي يقومون بها على أنها مهام يجب القيام بها في الدنيا، مثل القيام بالاستجابة للموهبة التي هم عليها. ومن هنا فإن عليهم أن يكرّسوا كل جهدهم للعمل في هذا الاتجاه المزدوج، وليس للبحث عن المصلحة الأنانية كما هو الاعتقاد عند الحديث عن أصول الرأسمالية، وهي أن الذي يمارس مهنة ليبرالية، وذلك الذي يريد إنتاج ثروة يشعران بأن ما يقومان به هو مهمة يجب الوفاء بها لخدمة مصلحة تهمّهما.

يعتبر المهني - طبقًا لما يؤكده دييجو جارثيا - شخصًا "كرّس نفسه من أجل قضية ذات أهمية كبيرة اجتماعيًا وإنسانيا"، ومن هنا فإن ممارسة مهنة تتطلب - حتى يومنا هذا - العمل من أجل هذه القضية الاجتماعية - الصحة والتعليم والإعلام... الخ - التي تهم من يقوم بأدائها وتجعله ينخرط في نوعية من النشاط لها سماتها النوعية.

ملامح نشاط مهني:

هناك الكثير من المؤلّفين الذين عنوا بدراسة السمات التي يجب أن يتمتع بها أي نشاط إنساني، حتى يمكن اعتبارها مهنة(٧٧). لكننا هنا لسنا معنيين كثيراً بالتجوال بين عدة بدائل،

---

(٧٦) ماكس ويبر "الأخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية" - برشلونة - Peninsula ١٩٦٩ ص٨١ وما يليها.

(77) Ver, p.e., Talcott Parsons, *Essays on Sociological Tehory,* Glencoe, The Free Press, 1954; Max Weber, *Economía y Sociedad,* México, F.C.E., 1964; J. González Anleo, "Las profesiones en la sociedad corporative", en J.L. Fernández y A. Hortal (comps.), *Ética de las profesones,* 21-34.

بل نحاول أن نتخذ خطا يضع في إطاره أكبر عدد ممكن من السمات، حتى نفهم ما يعرف اليوم بأنه مهنة. ويمكننا في هذا المقام القول إن "المهن" اليوم هي تلك الأنشطة التي نقوم بها وتتوفّر فيها الملامح التالية: (٧٨)

١ـ من حيث المبدأ، نقول إن "المهنة" عبارة عن نشاط إنساني اجتماعي، وهي مُنْتَج عمل أفراد بعينهم. ومن خلالها يتم تقديم خدمة معينة للمجتمع ويتم تقديم ذلك بطريقة مؤسّسية. وهنا من المهم أن نتذكر أن "مهنة" هي نشاط، ذلك أنه غالبًا ما يتم نسيان أن الطب أو التعليم أو الإعلام في المقام الأول أنشطة يقوم بها أفراد بشكل يشير إلى أن المستوى المهني الضروري يكتسب معناه كاملاً من خلال تنفيذ الأنشطة.

أما فيما يتعلّق بنمط الخدمة التي يؤدّيها المهني، فإنه يجب أن يتضمن السمات التالية، حتى يمكن اعتبارها من سمات المهنة.

(أ) يجب أن تكون الخدمة حصرية، ولهذا فإن المهنيين ينادون بحق أدائها للمجتمع حصريًا، ويعتبرون أي شخص من خارج المهنة ويريد القيام بها "دخيلاً".

(ب) إن ما يُقدَّم من خلال هذه الخدمة يجب أن يكون مُحدّدًا بوضوح بشكل يعرف منه الجمهور ما الذي يمكن أن ينتظره من المهنيين وما الذي يمكن مطالبتهم به.

(ج) كما يجب أن تكون المهمّة ضرورية. وأن تكون نوعا من الخدمة لا يمكن لمجتمع من المجتمعات أن يستغني عنها دون أن يفقد جرعة لا مناص منها من الصحة (النشاط الصحي) والتأهيل (النشاط التعليمي) وتنظيم التعايش (النشاط القانوني) والإعلام (النشاط الإعلامي)... إلخ. وهذا هو السبب الذي من أجله تتم المطالبة بأن تصل أغلب الخدمات المهنية إلى جميع المواطنين، وهذا منذ بداية دولة الرفاهية على وجه الخصوص.

٢ـ "المهنة" يُنظر إليها على أنها نوع من "الموهبة والمهمة"، ولهذا يُنتظر من المهني الإخلاص لمهنته، وأن يستثمر جزءا من وقت راحته وهو يهيىء نفسه للقيام بأداء تلك المهمة الموكلة إليه وبشكل جيد. وخلافًا لما عليه الحرف والأعمال الأخرى التي يمكن أن يكون لها مواعيد محددة، فإن المهني يعتبر أنه من الضروري التأهيل والتحديث إلى أقصى درجة ممكنة، حتى يمكن أن يقوم بمهمته بشكل جيد، ومن هنا عليه أن يُخصّص جزءًا من وقت راحته لهذا الإعداد.

---

(٧٨) انظر جونثالث أنليو بشأن هذه السمات. العمل المشار إليه سابقًا.

٣- يقوم بممارسة المهنة مجموعة محددة من الأفراد، يطلق عليهم "مهنيّون". يقوم المهنيون بممارسة المهنة بشكل ثابت، ومن خلالها يحصلون على وسيلة للعيش، وهم يعتبرون فيما بينهم زملاء Colegas.

٤- يُشكّل المهنيون مع زملائهم جماعة تقوم بالسيطرة الاحتكارية المتعلّقة بممارسة المهنة، ولهذا تطلق صفة "دخيل" على هؤلاء الذين يفتقرون إلى الشهادات الأكاديمية المتعلّقة بممارسة المهنة ويُمنعون رسميًا من ممارستها.

٥- يتم التوصل إلى ممارسة المهنة من خلال مراحل مطوّلة من الإعداد النظري والعملي، أي من خلال دراسات منظّمة بوضوح، وبها ترتبط عملية منح الموافقة على ممارسة المهنة. ويجب أن تكون هذه الدراسات نوعية، وأن يتم بعد الانتهاء منها تلقي وثيقة رسمية مانحة (دبلومة أو ليسانس...) وأن يكون مسيطراً على هذه الدراسات أعضاء من تلك المهنة المحددة.

هذه هي واحدة من أكبر المشكلات في مهنة مثل الصحافة، حيث يدور جدل شديد حول أن الذي درس ليسانس علوم الإعلام هو الشخص الأكثر استعداداً للقيام بها، وإبداء الرأي مقارنة ببعض الأشخاص المثقفين من ذوي الموهبة في الكتابة.

٦- يطالب المهنيون بإطار من الاستقلال في ممارسة المهنة، ومن البديهي أن الجمهور من حقه أن يرفع احتجاجاته، ويجب أن يكون مسموعا، لكن المهني يقدّم نفسه على أنه الخبير في هذه المعرفة، وبالتالي يطالب بأن يكون هو القاضي عند تحديد الشكل الصحيح لممارسة المهنة وأي شكل آخر يعتبر خروجا عليها.

هذه السمات المزدوجة لأي مهنة -بمعنى أن المستهلك له الحق في المطالبة بينما المهني هو الذي يحكم على مدى صحة ما يقوم بممارسته- تجعل من الضروري إيجاد نوع من التوازن الصعب بين الطرفين، والحيلولة دون الميل إلى هذا الجانب أو ذاك، فهذا أمرٌ غير محمود، أي الاعتقاد بأن مطالب الجمهور يجب أن تُلبّى دون الأخذ في الاعتبار حكم الخبراء أو القيام بتنظيم الأنشطة المهنية أخذاً في الحسبان فقط رأي الخبراء. من الضروري إذن الأخذ في الحسبان رؤية الطرفين. وإذا ما كان هناك مثال نشير إلى أنه إذا ما تأمّلنا قضية تتعلّق بالاتهام بالإهمال المهني، يصبح من الضروري أن يكون القاضي متخصصا في المهنة محل النظر، وذلك حتى تكون له رؤية عند البتّ فيها. وفي غير ذلك فإنه يحكم استناداً إلى الظواهر، وعندئذ يرى المهنيون أنفسهم مجبرين على اتخاذ إجراءات تتسم بالسطحية في الأعم الأغلب، لكنها مع هذا ضرورية ظاهريا. وهذا الصنف من الظواهر يفسر تقدم "الطب الدفاعي" الذي يتطلب الكثير من إنفاق الأموال والطاقة (تحاليل غير ضرورية

وأشعّات غير مفيدة)، غير أنه يبدو، مع هذا، الوسيلة الوحيدة ليحمي الطبيب ظهره ضد أية شكاوى، ويدرأ الحكم الصادر عن قاض غير خبير في قطاع الصحة.

ولهذا نجد من المعتاد أن النقابات المهنية "تصدر" أصولا تتعلق بالمهنة، بغرض عملية التنظيم الذاتي، والتوصل إلى حل للأزمات الممكنة قبل أن يتعين المثول أمام المحكمة. بديهي إذن أن هذه الطريقة في التصرف يمكن أن تصدر عن أسباب تتعلق بالعاملين في المهنة، عندما يريد هؤلاء أن يتكاتفوا ويحولوا دون أن يكون هناك حكم آت من خارج الدائرة الخاصة بهم. أضف إلى ما سبق أن لهذا أرضًا من الواقع: ألا وهي أنه من الإيجابي أن يُعنى المهنيون بمطالب مهنتهم، وأن يكونوا أول الناس في الدفاع عنها. ومن أجل هذا لا يكفي إصدار وثائق تتعلق بآداب المهنة، إذ من الضروري أن يتم إدراج كود أخلاقي لذلك، بحيث لا تُعنى هذه الوثائق بعملية التنظيم، بل بالعائد والغايات المتوخّاة من وراء المهنة.

٧- من المنطقي أن الرغبة في الاستقلال الذاتي يرتبط بها واجب تحمّل المسئولية عن الأفعال والتقنيات الخاصة بالمهنة. وهو واجب ينبغي أن يتم الإلحاح من خلاله على التكامل بين زمن "الحقوق" وزمن "المسئوليات"، وزمن المطالبات وزمن الخدمات المؤدّاة. ومن العدل أن يطالب المهنيون بحقوقهم، لكن من العدل أيضًا أن يتحمّلوا ضرورة مسئولية الممارسة السليمة للمهنة.

٨- يُنْتظر من المهنيين ألا يقوموا بممارسة مهنهم لأغراض الربح فقط، ذلك أنه نوع من النشاط الذي يستهدف المجتمع، وفي هذا المقام ينبغي أن نميّز بين غاية مهنة من المهن، أي الغاية الموضوعية المتوخاة من ورائها والتي تجعل لها معنى، والمصالح الذاتية التي يستهدفها الأفراد الذين يقومون بممارستها. ومن البديهي أن اهتمام شخص ما، عندما يقوم بممارسة مهنة، يمكن أن يتمثّل بشكل حصري في جمع المال، غير أن غاية المهنة ليست هذا، ومن هنا فلا مناص من أن يتحمّل الغاية والأهداف التي يتطلّبها النشاط المهني.

أخلاقيات المهن:

يعتبر أي نشاط مهني نشاطًا اجتماعيًا، حيث يتعاون فيه الأفراد الذين يقومون بأدوار مختلفة، مثل المهنيين والمستفيدين المباشرين من النشاط الاجتماعي (العملاء والمستهلكين والمرضى والطلاب. . .الخ) وغيرها من الجهات المعنية (مثل الموردّين للمستشفيات والمتنافسين في حالة المؤسّسة. . .) وكذلك المجتمع بصفة عامة، فهو الذي عليه أن يصدر

فتوى بما إذا كان هذا النشاط ضروريًا أم أنه مفيد على الأقل، وإذا ما كانت ممارسة هذا النشاط تتم بشكل مُرْضٍ بالنسبة له أم لا.

وفي هذا الإطار لا يلفت الانتباه أن نجد في بعض البلدان الديمقراطية أن المواطنين، كل في بلده، يجهلون أن في بلادهم مصانع للأسلحة، وأن هذه الأسلحة تُباع بهامش ربح كبير، وعلى مرأى ومسمع من الحكومات، وأن هذا الشعب المقدام وصاحب السيادة بعيد كل البعد عن الإفادة من هذه العمليات التجارية. نقول هذا انطلاقًا من أن الشيء الجيد في هذا المقام هو أن الأنشطة التي تقوم بها المؤسسات في بلد ما يجب أن تحظى بالشرعية العامة Publica.

نعود مرة أخرى لموضوعنا، وهنا سنستخدم في باب تحليل الأنشطة الاجتماعية ذلك النموذج الذي يقترحه MacIntyre، وهو نموذج مفيد للغاية، رغم أن صاحبه عندما طرحه ربما لم يكن يفكر في الأنشطة المهنية. ينوّه ماكنتري MacIntyres إلى الإفادة من مفهوم "العمل" Praxis عند أرسطو، وأدخل عليه تعديلات لمزيد من الفهم لبعض الأنشطة الاجتماعية الجماعية. ومن جانبنا سوف نستخدم التعديل الذي أدخل على معنى هذه اللفظة Praxis الأرسطية لنقوم بتقديم تفسير أنسب لهذا النمط من الأنشطة الاجتماعية، التي هي المهن، ونقوم بتعديل المضمون حتى يتواءم مع ما نريده.

يقدّم أرسطو مفهومه لكلمة "العمل" Práxis، وهي كلمة تختلف عن معنى كلمة أخرى هي Poisis (إنتاج)، أي أنها تعني هذا النوع من العمل الذي لا يستهدف الوصول إلى غاية أخرى، غير الغاية نفسها، بل يتضمّن الغاية المتوخاة منه. وبالنسبة لهذا الصنف من "العمل" نجد أن أرسطو يُطلق عليه Praxis teleía، بمعنى "العمل في حد ذاته غاية" خلافًا لمضمون Praxis atelés حيث إن الغاية من وراء هذا العمل تختلف.

ثم يأتي ماكنتري ويدخل تعديلات على هذه الفروق، ويرى أن "الممارسة" عبارة عن نشاط اجتماعي جماعي، يتّسم بأنّه يستهدف الحصول على عوائد خاصة بالعمل نفسه، ولا يمكن لممارسة أخرى أن تؤتيه. هذه العوائد هي التي تجعل للممارسة معنى، وتشكّل البعد المنطقي الخاص بها، وفي الوقت ذاته تضفي على العمل مشروعية اجتماعية، إذ أن أي نشاط بشري تكون له دلالته من حيث بلوغ الهدف الخاص به، أضف إلى ذلك أن أي نشاط اجتماعي يستلزم أن يكون مقبولا في المجتمع الذي يتمّ فيه. ويحتاج بالتالي أن يكون مشروعًا من الناحية الاجتماعية.

وعندما ننقل هذا التوصيف للأنشطة المهنية، يمكننا القول إن المردود الداخلي للصحة هو المردود الخاص بالمريض، وبالنسبة للمؤسسة هو إرضاء الاحتياجات الإنسانية بطريقة جيدة،

وبالنسبة للتعليم هو نقل الثقافة وتأهيل الأفراد الانتقاديين. فمن يلتحق بواحد من هذه الأنشطة لا يمكن له أن يستهدف أي غاية، بل الغاية تأتي لصيقة، وهي التي تعطي لعمله معنى ومشروعية اجتماعية. وما علينا، في هذا الإطار، إلا أن "نتناقش حول الوسائل" كما يقول أرسطو وليس حول الغايات أو العوائد النهائية، ذلك أن هذه الأخيرة لصيقة بها. لا يمكن لنا أن "نخترع" غايات الأنشطة المهنيّة، ذلك أن منبعها تراثي ينبغي أن نعرفه بعمق بدراسة تاريخه. وبذلك فإن مهمة من ينخرط في مهنة لا تتمثل إذن في رسم أهداف جديدة تمامًا، بل في الالتحاق بمهمة تم ممارستها منذ قرون أو عقود – بالنسبة لتراث مهني – وكذلك الانضمام إلى مجتمع أهل المهنة الذي يستهدف الغايات نفسها.

هذا صحيح، ولكن بشكل جزئي، ذلك أنّه إذا ما كان حقيقة أن المهن المختلفة ذات تاريخ طويل، فالحقيقة أيضًا أنها أخذت تُدخل قولبة على غاياتها وتمحّص طريقة ممارستها، وتُدخل تعديلات على العلاقة بين الزملاء، وأيضًا في العلاقات من هم أصحاب الإفادة من النشاط المهني. ترجع هذه القولبات إلى أسباب مختلفة، مثل زيادة القدرة التقنية الإنسانية، كما ترجع أساسًا إلى درجة التغير في الوعي الأخلاقي الاجتماعي. نجد بالفعل أن الأنشطة المهنية تتم في حضن المجتمع الذي يتطوّر وعيه الأخلاقي في الطريق الذي يطالب فيه الأفراد بالمزيد من الاحترام لاستقلالهم، ويطالبون بأن تتاح لهم الفرصة في الإسهام في القرارات التي تؤثر عليهم، يطالب بذلك المرضى والمستهلكون والمواطنون والقرّاء، ومعهم أيضًا هؤلاء الذين يعملون في المهنة: أي الممرضات والأطباء والموردين. ولا تجوز ممارسة أي التصرفات المهينة لأي فرد، بل يجب احترام الجميع[٧٩].

هذا يعني أنه رغم أن الغاية من المهنة من حيث هي تظل كما هي وأن من يلتحق بها يعرف نمط العلاقات البشرية التي من خلالها يتم بلوغ ذلك الهدف. لقد تغيّر نمط المواقف بشكل ملحوظ. وهذا يتطلب أن يقوم المهنيون ببذل المزيد من القدرة الإبداعية والخلاقة لبلوغ الهدف الخاص بمهنتهم بشكل يتّسق مع الوعي الأخلاقي على زمانهم.

ولهذا يجدر بنا أن نذهب للتعرف على أي تلك الميول المحددة هي التي يجب أن يضمّها المهنيون لبلوغ غايات المهنة، وأي تلك المواقف التي يجب أن يتّخذوها لتحقيق الخير على المستوى الداخلي، واضعين في الحسبان أننا نجد أنفسنا في مجتمعات أخذت تدخل إلى ما بعد المستوى التقليدي في باب تطوير الوعي الأخلاقي. والأمر هو أن بلوغ الخير على المستوى

---

(٧٩) عديلة كورتينا "الأخلاق التطبيقية والديمقراطية الراديكالية" وخاصة الجزء الثالث ("تحديات الأخلاقيات التطبيقية").

الداخلي يتطلّب من هؤلاء الذين يساهمون فيها تطوير مهارات معينة، تلقت عادة مسمى "فضائل"، وهو تعبير يجب أن يفهم في الإطار الذي كان فيه في اليونان القديمة، أي على أنه arête بمعنى "تميّز" الطابع.

فالشخص "المتميّز" في مهنة من المهن، مثل مايسترو البيانو أو الفيولين، هو ذلك الذي يجب عليه أن يبلغ في مهنة درجة التميّز، ويهرب من التواضع. لكن هذا لا يعني الدخول في مسابقة المنافسة مع المهنيين الآخرين، ذلك أنه رغم أن الحد الأدنى من العدالة يتطلّب منا الاعتراف بأن كل نشاط يتوفّر على أشخاص أكثر "تميّزا" عن آخرين، فإن الأمر المطلوب من كل مهني هو أن يحاول أن يكون الأكثر كفاءة من غيره، وأن يبذل جهده لبلوغ درجة من التميّز في المهارات المطلوبة لبلوغ ذلك الخير الداخلي لهذه الممارسة. وألا يطرد من هم الأفضل من الحلبة حتى يمكنه أن يرقص هو، وهذا ما قصّه هيراكليتو عما فعله "الإيفوسيين" مع هرمو دورو، وحطم بذلك معنى العدالة، وجفّف مصادر الثروة الاجتماعية.

ومع هذا، فكما قلنا إن خطاب التميّز، أي خطاب من هم الأفضل، كان نوره قد خبا فيما يبدو منذ وقت قصير في أماكن كثيرة من العالم المهني، وهو عالم يتوافق على وجود الحدود الدنيا الضرورية، غير أنه نادرا ما يكون على استعداد للوصول إلى المستويات الأعلى. فما الذي حدث؟

تتناول من جديد مفهوم "العملية" الذي تحدّثنا عنه، فنجد أن ماكينتري يشير إلى أنه من خلال ممارسة العديد من الأنشطة يتم التوصل أيضًا إلى نمط آخر من الخيرات (العوائد)، التي يُطلق عليها "الخارجية"، ذلك أنها ليست تلك التي أعطت المهن المعنى الخاص بها، لكنها أيضًا يمكن التوصل إليها من خلال الممارسة. هذه العوائد مشتركة بالنسبة لأغلب المهن، وبالتالي لا تفيد عملية تصنيفها بغية تمييزها عن بعضها بعضا. وفي هذا السياق فإن هذه العوائد هي المال أو السمعة أو السلطة، حيث يتم التوصّل إليها من خلال الصحة والإعلام، ومع الرياضة أو البحث، ومع التعليم أو الفقه القانوني.

من البديهي أنه لا توجد أي مشكلة في أن يتلقّى أي مهني من خلال مهنته أية عوائد مادية وسلطة اجتماعية وشهرة"، إذا ما كان "متميّزا"، إضافة إلى محاولته بلوغ العوائد الداخلية لمهنته. غير أن ما يجعل المهنة تحيد عن مسارها هو أن من يقومون بها يبادلون بالعوائد الداخلية العوائد الخارجية: أي ينسون الغاية التي بمقتضاها تكتسب المهنة معنى وشرعية اجتماعية، ويبحثون عن المال فقط أو الشهرة أو السلطة. وفي هذه الحالة نجد أن المهن تنهار بشكل لا مناص منه.

يعني "الانهيار" بالمعنى العام الشامل للكلمة "تغيير طبيعة شيء بحيث يصبح سيّئًا" وإفقاده الطبيعة التي هو عليها وإفسادها. وينشأ انهيار الأنشطة المهنية – في نظري – عندما لا يقّدر هؤلاء الذين يقومون بها هذه المهنة حق قدرها، ذلك لأنهم لا يقدّرون العائد الداخلي الذي يتم الوصول إليه بمقتضى المهنة، وبذلك يقومون بها من أجل العوائد الخارجية حصريا. وبذلك فإن تلك المهنة ومن يتعاونون فيها ينتهي بهم الأمر إلى فقدان شرعيتهم الاجتماعية، ومعها يفقدون أي مصداقية[٨٠]. من جهة أخرى نجد أن الأساس الأخير الكامن وراء الانهيار هو تلك الحالات التي يفقد فيها المرء الموهبة ويتنازل عن التميّز.

ومن جانبه، يذكّر دييجو جارثيا أن ممارسة الفضيلة الملموسة هو أمر لصيق بالمهني، وهذه الفضيلة هي أن يكون كُفئًا في المهارات الخاصة بالمهنة والفضيلة الأخلاقية التي توجب عليه استخدام تلك المهارات في الاتجاه الذي تتطلبه المهنة، وبالتالي يجب أن يطمح للتميز الملموس والتميز الأخلاقي ذلك أن مهنة من المهن ليست مجرد حرفة أو عمل عادي يقوم به. ومع هذا فإن إضفاء الطابع البيروقراطي عن قطاع مهم من المهن قد أسهم بشكل فعّال في تحطيم الطموح إلى التميّز، ذلك أن "المهني الجيّد" هو، من المنظور البيروقراطي، ذلك الذي يلتزم بالقواعد القانونية السارية، بشكل لا يمكن معه توجيه اتهام له بالإهمال، بحيث يكون غير مبرأ من اللوم من المنظور القانوني[٨١]. وهذا موقف واضح للغاية في حالة "إضفاء الطابع الوظيفي funcionariedad على المهن التي تتميّز بأنها تسمح للمهني أن يعمل بهدوء، وهو يعرف أنه يحظى بمرتّب، غير أن ذلك في الوقت ذاته عبارة عن نوع من الاستنفار بالنسبة لهؤلاء القلّة من الموهوبين الذين يقنعون بأنهم لا يجب أن يكونوا من ذوي الإيقاع البطيء بشكل يزيد عن الحد، في معرِض الوفاء بالحد الأدنى من السياق القانوني.

وللوصول إلى "الكمال القانوني" الذي يتطلّبه الجانب البيروقراطي، يكفي القيام بالحد الأدنى من التواجد في المركز المطلوب التواجد فيه، ورعاية العملاء، سواء كانوا طلابًا أو مرضى، أو من أي قطاع آخر من المستفيدين من نشاط مهني. وإذا ما أضفنا إلى ذلك البعد الجماعي الذي يسيطر على الموقف في بعض المهن، نجد أن هذا التواطؤ غير المعلن بين المهنيين

---

(٨٠) عديلة كورتينا "أخلاقيات المجتمع المدني، هل هي ترياق ضد الانهيار؟" في "مفاتيح العقل العملي" – العدد رقم ٤٥ (١٩٩٤م) ص٢٤ـ٣١؛ نجد ذلك أيضًا عند فرانثيسكو لابورتا وسيلبينا ألباريث (eds) "التكوين السياسي" – مدريد – دار نشر أليانثا – ١٩٩٧م ص ٢٥٣ـ٢٧٠.

(٨١) دييجو جارثيا "الممارسة المهنية السليمة هل هي قضية شخصية أو مؤسّسية؟" في CAPS Quadem، ٢٣ (١٩٩٥) العمل المشار إليه سابقًا ص٩٥ وما يليها.

والذي يدفعهم إلى الدفاع عن بعضهم بعضا أمام الاتهامات أمر واضح، حيث إن تغطية الحد الأدنى تجعل المهني قد حمى نفسه من مواجهة أي مشكلة قانونية.

ومع هذا، من المهم أن نميّز بين الشرعية والأخلاقيات، والشخصية البيروقراطية والشخصية المهنية. فالقوانين تطالب بالحد الأدنى الضروري لعدم الوقوع في الإهمال، وهو حد أدنى يكون بالنسبة للمهنيين غير كاف للوفاء بمتطلبات الخدمة التي يجب أن يؤدوها للمجتمع. ومن هنا فإن أخلاقيات المهنة تطلّب دائمًا ما هو أكثر بكثير من الوفاء بالحد الأدنى القانوني: أي الحد الذي يطالب المهنيين بالطموح للتميّز. هناك أسباب مختلفة لذلك، من بينها أن التزامه الرئيسي، ليس الالتزام الذي تحتّمه البيروقراطية بل الأشخاص، أي الناس من لحم ودم، حيث إن إفادتهم من الخدمة هو الذي يجعل لأي نشاط وأية هيئة اجتماعية معنى ودلالة.

نحن إذن في زمن يتطلّب عدم رفض الأرستقراطية بل عموميتها، مجتمع لا يُقلّل من شأن الحياة العادية، بل يُدخلُ فيها الطموح للتميز، وهو تميّز يتّسم بأنه شخصي، ولا يمكن لأحد أن يجبر عليه أحدًا، لكنه يتطلب وجود أصوات نقدية حتى لا يحيد عن الطريق، ويظل — في حالة المهن — في إطار الجماعة. هذه الأصوات النقدية، وهذه الأخلاقيات النقدية لا يمكن أن تكون بشكل مؤسسي بالكامل، إلا أنها ذات مكان مميّز للتعبير عن نفسها في مجتمع حديث، أي الرأي العام النقدي بالشكل الذي يُفهم من الموروث الكانطي ذي الطابع الجمهوري.

الرأي العام، حقل لممارسة المواطنة المدنيّة:

ترجع أصول ما يُطلق عليه الآن "الرأي العام"، الذي يعتبر اليوم أحد الحقول الأنسب لممارسة المواطنة المدنيّة لمضمون لفظة دعاية "publicidad" وهي لفظة ظلت ابتداء من القرن الثامن عشر على الأقل شديدة الارتباط بعالم السياسة، وترتبط بالتحديد بالطريق التي تبرر بها السلطة شرعيتها. هذه هي سلطة عامة تتسم أهدافها والأثر المترتب عليها بأنها عامة وعلنية، وبالتالي تتطلب شرعية علنية[٨٢]. وفي إطار هذه الطريقة في فهم الدعاية نجد أن المعاني الكانطية "للدعاية" و"الاستخدام العام للعقل" تُشكّل مكونًا أساسيًّا وفاعلا حتى اليوم رغم وجود بعض التمحيصات في موروثات الفلسفة السياسية، والتي تتّسم بأهميتها مثل الليبرالية السياسية لرولز أو نظرية الخطاب لهابرماس. وعندما نتأمل الحالات الثلاث نجد أن مضمون دعاية مرتبط بإضفاء الشرعية على السياسة، وهذا ممكن فقط من قبلَ إمبراطورية قوانين

---

(٨٢) ترجع أصول الفقرات التالية إلى عملية إعادة صياغة لـ"أخلاقيات المؤسسة والرأي العام" الذي نشر في "مفاتيح العقل العملي" ٥٦ (١٩٩٥) ص ٤٨ـ٥٥.

مرغوب فيها بعقلانية، أي أن دولة عادلة لا يمكن أن تقوم على الإرادة الفردية، وإلا كانت نوعًا من الاعتساف من لدن عاهل أو مجموعة اجتماعية، بل يجب أن تقوم على الإرادة العقلانية التي يمكن أن يرغب فيها الجميع، وعند تحديد "ما يمكن أن يرغب فيه الجميع" من الضروري دخول دور "الدعاية التي تعتمد على الأسس العقلية". عندما نتأمل مصطلحات مثل قانون ودعاية وعقلانية وشرعية، نجد أنها شديدة الارتباط ببعضها بعضًا[٨٣].

ومع هذا، فانطلاقا من القرن الثامن عشر أخذت تظهر في المجتمع تغيّرات بنيويّة جوهريّة أجبرت على التنظير لها، وأجبرت على إعادة التفكير في الأمر بالتالي، أي في المكان والوظيفة اللذين ألحقهما كانط بالدعاية النقديّة. وهذه هي المهمة التي قام بها عدد من المؤلفين، ومن بينهم رولز وهابرماس، ولهذا سوف نرافقهما بشكل موجب لنتعرف إلى تأملاتهما بغية التوصل إلى مكوّنات المواطنة المدنيّة التي تتم ممارستها من خلال رأي عام نقدي. لكن لا يقتصر ذلك فقط على شكل الحوار الدائم مع السلطة السياسية، وهو الدور الذي يُلحقه بها هؤلاء المؤلفون الثلاثة، بل يشمل ذلك الاتصال بالسلطة الاقتصادية وبالمهن المختلفة من حيث كونها تأخذ دور البطل في الضمير الأخلاقي الاجتماعي.

تنوير العلماء (إيمانويل كانط):

تم استخدام مصطلح الدعاية في مؤلف كانط بمعنيين: من حيث إنه مبدأ تنظيم قانوني، ومن حيث إنه منهج تنوير. فمن حيث إنه مبدأ تنظيم قانوني فإن "مبدأ الدعاية" شرط أساسي لعدالة القوانين، ذلك أن العدالة يمكن "التفكير فيها فقط على أنها علنية للجميع". ولهذا فإن "الصيغة الترانسندالية للقانون العام" تنصّ على "عدم عدالة جميع الأفعال التي تشير إلى حقوق أناس آخرين حيث إن الحد الأقصى لديهم لا يتحمّل الدعاية"[٨٤].

نلاحظ في العمل الذي أشرنا إليه- من تأليف كانط – أنه ما زال هناك تداخل بين طريقتين في فهم الدعاية، إحداهما التمثيلية، بمعنى تمثيل الحاكم للشعب، والدعاية الجمهورية التي هي عبارة عن حكم الرأي العام republica آخذين في الحسبان صيغة العقد الاجتماعي، والتي بمقتضاها يجب على العاهل أن يصدر قوانينه آخذاً في الاعتبار "أن الجميع يمكن أن يرغبوا فيها". واستناداً إلى هذا التداخل فإن الحكم ما زال هو الذي يقوم بدور تمثيل الشعب ونشر

---

(٨٣) جورجن هابرماس J.H. "تاريخ ونقد الرأي العام" برشلونة – جوستابو خيل ١٩٨١.
(٨٤) كانط "السلام الأبدي" الملحق الثاني.

القوانين وتمثيلها، إذا ما أمكن للشعب أن يرغب فيها. وبذلك فالشعب يرتبط قانونًا بالعاهل طالما هذا الأخير مجبر على هذا الشعب أخلاقيًا فقط.

ومع هذا، فإن كانط لا يترك أمر الوفاء بالعقد في يد العاهل دون أن يلحق به ما يسمى "صوت الضمير" الذي يُذكّره، وهنا يدخل إلى أرض الملعب المفهوم الثاني للدعاية الذي أشرنا إليه، ألا وهو الدعاية من حيث هي منهج تنوير، أو بالأحرى، وطبقًا لرولز "الاستخدام العلني للعقل" من قبل مواطنين راشدين (ناضجين). فالمواطنون المستنيرون هم من عليهم عبء نقد السلطات العامة على الملأ، واستخدام حججهم على الملأ. وهنا فإن حرية القلم هي فارس حقوق الشعب، وأن "الدعاية العقلانية" هي شكل من الوعي الذي يقف بين الإطار الخاص والإطار العام، والمجتمع المدني والسلطة السياسية.

ومن هنا، فإن المجتمع في إجماله أصبح مصنّفا في مستويين، هما السياق العام المرتبط بالسلطة السياسية، والسياق الخاص. غير أنه بالنسبة لهذا السياق الثاني يمكن أيضًا أن نميّز بين الإطار الخاص الذي يتعلق بالنقل التجاري وبالأسرة، والدعاية السياسية التي يقوم بها المستنيرون، والتي تقف بين الدولة واحتياجات المجتمع من خلال الرأي العام[٨٥].

وانطلاقًا من هذا المنظور، فإن "الرأي العام respublica" هو كذلك لأن رأسماله هو الصالح العام، أضف إلى ذلك أنه تتخذ إجراءات من أجل بلوغ هذا الهدف، يتمثّل في خلق فضاء يمكن للمواطنين فيه النقاش على الملأ حول القضايا التي تهمهم. كما أن وجود هذا الفضاء أمر جوهري بالنسبة لتنوير المواطنة، وبالنسبة لنقد السلطة السياسية. ونقول إنه أمر جوهري كذلك للأخلاقيات السياسية، بمعنى لذلك الإطار الذي يتطلّب إضفاء الشرعية بناء على متطلباته العامة implicaciones. ومع هذا فإن من يمارس النقد ليس المواطن العادي الذين يفتقر للتنوير، بل هم الخبراء في كل حقل من الحقول، حيث يمكن لهم أن يسهموا في تنوير المواطنين الآخرين، والسبب أنهم مستنيرون[٨٦]. ظل هذا التراث الجمهوري للدعاية قائمًا حتى الآن في نماذج الفلسفة السياسية، مثل النموذجين اللذين أشرنا إليهما، رغم أن ذلك كان من خلال تعديلات جوهرية نظرا للتغيرات الجوهرية التي حدثت على بنية المجتمع.

---

(٨٥) ج. هابرماس "تاريخ ونقد الرأي العام" ص٦٨.

(٨٦) كانط "ما هو التنوير؟" –كانط "فلسفة التاريخ"– المكسيك F.C.E. 1978م ص٢٥-٣٨.

"العقل الجمعي المدجَّن" (ج. رولز):

تتضمّن الليبرالية السياسية التي اتخذها ج. رولز، الخط المزدوج الذي أشار إليه كانط فيما يتعلق بمضمون الدعاية، ولو أنه قد جرى إدخال تمحيصات واضحة، إذ على مستوى شرعية النظام السياسي من الضروري "إصدار" مبادئ للعدالة يمكن أن تصمد أمام تجربة الدعاية، لكن أضف إلى ذلك أن تحقيق هذه المبادئ في الحياة اليومية يتطلّب "أن تقوم المواطنة الناضجة باستخدام عقلانيتها على الملأ وممارسة واجبها الأخلاقي المدني" كما سوف نرى.

غير أن بنية المجتمع قد تغيّرت منذ القرن الثامن عشر، وجاء ذلك في أمرين على وجه الخصوص: أن الشكل السياسي للحكومة هو الديمقراطية، وبالتالي فإن المواطنين، سواء كانوا حكاما أو محكومين، هم الذين، لهذا السبب، يقومون باستخدام العقل على الملأ، وليس ذلك لنقد العاهل وإنما ليقوم الجميع بالمشاركة في بناء نظام مشروع وعادل. ومن ناحية أخرى نجد أن الإطار السياسي يحدد الشرعية العامة، لكن ليس هذا فقط، فهو يحتاج إليها بشكل تدريجي، وخاصة كل ما له تأثير عام، مثل المؤسّسات أو الأنشطة المهنية. وهذا الصنف من التغيرات يُحدث – كما هو منطقي – تغيّرًا جوهريًّا في المعنى المزدوج للدعاية، ويكون على المعنى التالي.

ففيما يتعلق "بالمبدأ الأساسي للدعاية" يدرك رولز أن استقرار نظام سياسي يتطلب إصدار مبادئ للعدالة، يمكن أن تُعلَن ويقبل بها أعضاء المجتمع السياسي، ومن هنا كانت فكرة التجربة العقلية "للموقف الأصلي"، حيث يفهم منه أن أي مواطن، بمعنى أي عضو حر ويتمتع بالمساواة في المجتمع السياسي، يمكن أن يكون على اتفاق مع تلك المبادئ. وهنا من المهم تسليط الضوء على مفهوم "مواطن"، وليس على مفهوم "إنسان"، والسبب هو أن قاعدة القناعة السياسية هي التي على المحك وليس سعادة بشر بعينهم. وبعد أن يتم اتخاذ قرار بشأن المبادئ العامة للعدالة يمكن تطبيقها على الهيئات المختلفة على مراحل. فكيف يمكن تجسيدها في الحياة اليومية؟

وفي هذه النقطة يدخل إلى الدائرة المضمون الثاني للدعاية وهو "الاستخدام الجمعي للعقل" uso publico de la razón. يستخدم المواطن الناضج عقلانيته على الملأ، وهو مواطن يحاول أن ينوّه في المجتمع السياسي الذي يعيش فيه بتلك الأسباب التي يمكن لباقي المواطنين أن يقبلوا بها، بغض النظر عن مفهومهم للحياة الجيدة، ونظريتهم لمفهوم الخير. ومن يفعل ذلك فإنه يقوم بالواجب الأخلاقي الذي تحتّمه المدنيّة، والذي يتمثل في العمل على دعم التوافق الذي يوجد في مجتمع ديمقراطي حول الحد الأدنى من العدالة. وعندما نتأمل التعايش

في مجتمع تعدّدي نجد أنها ممكنة لأن الجميع يتشاركون في الحدود الدنيا التي تشكّل "التوافق المتشابك"، أي ذلك التوافق على مجموعة من القيم الرئيسية بين الثقافة السياسية للديمقراطيات الليبرالية والثقافة الاجتماعية لتلك المجتمعات، وهي الثقافة التي تتولّد انطلاقًا من النظريات المختلفة المتعلّقة بالخير. إن تقوية التوافق واجب أخلاقي مدني من أجل أن ندعم من خلاله تماسك المجتمع السياسي.

والحقل العام (الجمعي) هو كذلك من منظورات ثلاثة ١ـ ذلك أنه لما كان العقل الخاص بالمواطنين المتساوين فهو عقل جمعي، ٢ـ أن هدفه هو المصلحة العامة وكذا القضايا الأساسية للعدالة، ٣ـ لأن مضمونه جمعي، بناء على المبادئ التي عبّر عنها مضمون العدالة السياسية.

يتكوّن مضمون العقل الجمعي razón publica من المضمون السياسي للعدالة، الذي يتضمّن بعض الحقوق والحريات والفرص الأساسية. ويجب أن يتعلق بمضامين مقبولة لدى جميع المواطنين، وإلا فإنه لا يقدّم قاعدة عامة للتبرير.

وفي هذا المقام نجد أن رولز سوف يصرّ على أن فكرة العقل الجمعي هذه فكرة سياسية في جوهرها، ومع هذا، من البديهي أيضًا أن ممارسة هذا النشاط واجب أخلاقي (وليس قانونيًا): أي الواجب الأخلاقي للمدنية. وسوف يكون المواطنون الناضجون المعنيون بالواجب المدني هم الذين يتولون الاستخدام الجمعي لعقولهم، وهو عقل لا يتّسم فقط بتوجيه نقد للسلطة السياسية، بل يتمثل في الأساس بالعمل على التوصل إلى توافق مع باقي المواطنين حول ذلك الذي يمكن أن يكونوا على اتفاق بشأنه.

وإزاء الاختلافات التي يمكن أن تنشأ بين الثقافة السياسية والقيم التي تدافع عنها إحدى النظريات الاجتماعية، نجد ماهيّة وجهة النظر التي تقرر وقوف العقل إلى أي جانب واضحة: إنها الثقافة السياسية الجمعية لمجتمع ديمقراطي "التي تضم المؤسّسات السياسية لنظام دستوري والتراث الجمعي لتأويله (بما في ذلك تلك المؤسّسات الخاصة بالسلطة القضائية)، وكذا النصوص والوثائق التاريخية المعلنة على الملأ".

أما الثقافة الاجتماعية فهي "ثقافة الحياة اليومية للاتحادات المتعددة لها مثل الكنائس والجامعات ومجتمعات الحكماء والمجتمعات العلمية والأندية والجماعات"(٨٧)، والتي من خلالها يتم التعبير عما هو مقبول لدى الثقافة السياسية الليبرالية، وما هو قاسم مشترك مع هذه الثقافة السياسية.

---

(٨٧) ج. رولز الليبرالية السياسية، ٤٠، ٤٤.

ينوّه رولز في هذا المقام أنه عندما نستوضح أي الأسباب التي يمكن أن نطرحها للنقاش العام (السياسي) ينبغي أن نتخذ وجهتي نظر : الأولى هي التي تستبعد، بمعنى أنها تقبل فقط العقول الجمعية (أي تلك التي يمكن أن تستند إلى نظريات شاملة لكنها مقبولة للجميع)، أما الثانية فهي التي تستوعب، أي التي تسمح في لحظة معيّنة باللجوء إلى نظريات إدراك تلك القيم العامة ، وهنا نجد رولز سوف يختار وجهة النظر الثانية لأنها تسمح، حسب الموقف، باللجوء إلى ما هو ضروري لدعم القيم السياسية. غير أن الهدف الدائم هو دعم القيم السياسية، وكأن الدعاية لا يمكن أن تكون مدنيّة أيضًا، أو ذكر ذرائع مدنية

ولا شكّ أن التوافقيّة الليبراليّة لرولز، فيما يتعلّق بما هو مشترك، لها بُعد إيجابي، هو إلقاء الضوء على أن بناء الحياة المشتركة يتطلب توحيد الجهود في مجتمعات تعددية أو متعددة الثقافات. لكن لها جانبها السلبي وهي أنها متواضعة conformista أي تقبل بما هو موجود بالفعل، إضافة إلى الإقرار بأولوية الثقافة السياسية الليبرالية على الثقافة الاجتماعية، مما يمكن أن يؤدّي إلى إمبريالية سياسية ليبرالية.

وفي نظري، فإنه رغم أن الاستخدام الجمعي للعقل التوافقي concordista في إطار الليبرالية السياسية وليس الفلسفية، له قيمة كبيرة، فإنه فقد القدرة النقدية التي كان يتمتّع بها في الطرح الذي قدّمه كانط. تعود هذه القدرة، ولكن بشكل جزئي، لتتجلّى في مضمون الدعاية الذي تقدّمه "نظرية الخطاب" لهابرماس.

هوائيات antenas المجتمع المدني (ج. هابرماس):

يرى هابرماس أن الدعاية السياسية النقدية عنصر ضروري في إطار نظرية نقاشية تتعلّق بالديمقراطية، مثل تلك التي يطرحها هو، إذ دونها من المستحيل التوصّل إلى ديمقراطية حقيقية، أي راديكالية.

تُشكّل الدعاية إذن جزءًا من المجتمع المدني، وهذا يماثل ما نراه في فلسفة كانط، كما أنها تمثّل العنصر الذي يقوم بدور الوساطة بين المجتمع المدني والسلطة السياسية. ومع هذا، فإن التغيرات الجوهرية التي عاشها المجتمع المدني وكذا السلطة السياسية تحدو بنا إلى إدخال تعديل جوهري على مفهوم الدعاية النقدية.

وفيما يتعلق "بالسلطة السياسية"، فإنها لا تكتسب الشرعية من خلال عقد اجتماعي مفترض، بل من خلال الاتصال. فليس العاهل هو الذي يجب أن يمثل إرادة الشعب بل دعم

الشعب هو الذي يمارس سيادته من خلال الاتصال، وفي إطار الإجراءات التي قبلها، الأمر الذي يجعل من الواجب على السلطة الإدارية أن تبرهن على مشروعيتها من خلال الاتصال. ولا يتم اللجوء في هذا إلى فرضيات تقليدية أو تسلطية بل إلى حجج قادرة على إقناع المتأثرين بالغايات المرجوّة والنتائج المترتبة. ومن هنا فإن من الملائم للسلطة السياسية أن تسمع للمواطنين الذين يعبّرون عن آرائهم من خلال قنوات رسمية، وأيضًا من خلال الرأي.

يتكوّن الرأي العام اليوم ليس فقط من الحكماء المستنيرين، بل من هؤلاء "المواطنين المدنيين" الذين هم في آن معا "مواطنون في الدولة" ولهم هوائيات خاصة لتلقّي تأثيرات الأنظمة العاملة، ذلك أنهم هم المتأثرون بها، وخاصة تلك الفئات من المواطنين القادرين على التعبير عن قلقهم، لا من أجل مصلحة جماعة أو قطاع، بل القلق من أجل قضايا لها تأثيرها على الجميع، أي التي تلمس مصالح قابلة للتعميم.

سوف تكون الهيئات – في حقيقة الأمر – هي التي تتخذ القرارات، كما أن تيار الدعاية السياسية سوف يتحوّل إلى سلطة سياسية من خلال السلطة المؤسّسية institucional فقط. لكن هذا يحدث إذا ما قام المتأثرون بتحقيق مهامهم في تلقي المشاكل الاجتماعية، والنظر إليها بشكل يمكّن السلطة المؤسّسية، أي عندئذ يمكن أن تتحقق الديمقراطية الراديكالية. ولهذا من الضروري أن تقوم السلطة السياسية بخلق إطار مؤسسي ضروري من أجل إيجاد حقل عام مستقل، وأن يضمن الحقوق التي تجعل منه ممكنا. إلا أن الرأي العام النقدي، هو من حيث المبدأ ظاهرة اجتماعية بسيطة، أي أن بنية اتصال تنسب إلى عالم الحياة وتقوم على الفضاء الاجتماعي espacio الذي خلقه الفعل الاتصالي. هو إذن إطار عام جرى بناؤه لغويا حيث يمكن أن يجد المرء فيه نفسه بحرية.

وبهذه الطريقة يواصل التراث الكانطي الخاص بالدعاية التعبير عن اهتمامه "بالرأي العام respublica الذي يقوم بدور الضمير الأخلاقي" للسلطة السياسية، لأنه يذكّرها بأنها يجب أن تتخذ القرارات واضعة في الحسبان "كل هؤلاء الذين يمكن أن يكونوا راغبين فيها": أي المصالح القابلة للتعميم. كما أن الدعاية تنسب إلى المجتمع المدني كما هو الحال في التراث الكانطي. ومع هذا فهناك على الأقل ثلاثة تغيرات جوهرية نشأت بالنسبة للدعاية الكانطية.

أولها يتعلق بمضمون "المجتمع المدني" Zivilgesellschaft الذي تعرّض لتغيّر ملحوظ. يشير التعبير في حد ذاته إلى تغيّر ملحوظ بالنسبة للمجتمع المدني البرجوازي الذي يتّسم عند هيجل بأنه "نظام الحاجات"، وأنه عبارة عن نظام سوق عمل وتبادل السلع. أما المجتمع المدني فهو مضمون لا يتضمن السلطة الاقتصادية بل تجسّدها – طبقا لهابرماس- تلك

الاتحادات الطوعية وغير الحكومية وغير الاقتصادية، التي تقوم بمدّ جذور البنى الاتصالية للرأي العام في عالم الحياة.

ويرى كل من جورز Gorz أو ولزر أو كين Keane، أن النواة الأساسية في المجتمع المدني هي الاتحادات والحركات التي تدرك المشاكل ذات الأُطر الخاصة في العالم الحسّي، ثم تقوم بالعمل عليها، وتدفع بها لتظهر على الساحة الإعلامية السياسية. وتشكّل هذه الجمعيات البنية التنظيمية لذلك الجمهور من المواطنين، الذي يظهر في الحياة الخاصة، ويعمل على البحث عن تفسيرات عامة للمصالح والخبرات الاجتماعية التي يبغيها، والتي تحدث تأثيرها في التشكيل البنيوي للرأي والإرادة.

ومن جهة أخرى، وبعيداً عما أشار إليه كانط، نجد هابرماس يريد أن تتحوّل المطالب العامة للرأي العام إلى بنية مؤسّسية، ولو كان ذلك بشكل جزئي على الأقل، وبذلك تصبح سلطة اتصالية من خلال السلطة السياسية.

وفي نهاية المطاف نجد أن الشخصيات الفاعلة في مجال الرأي العام الذي نتحدّث عنه ليست متمثّلة، مثلما هو الحال عند كانط، في العلماء البارزين، بل في المواطنين الذين تأثّروا بالنظام السياسي والاقتصادي، والذين يدافعون عن المصالح القابلة للتعميم، وبالتالي يتعاونون في مهمة تكوين إرادة عامة ذات طابع تأمّلي discursivamente. الأمر إذن هو إطار عام نشأ اتصاليا انطلاقًا من الحواريين، هؤلاء الذين يدافعون عن مصالح عامة، أي في اتجاه المبدأ الخاص بالأخلاقيات التأملية discusiva الذي أشرنا إليه آنفًا.

الرأي العام المدني:

ومع هذا، فإن هابرماس لا يرى بشكل واضح ضرورة إضفاء الشرعية – انطلاقًا من الرأي العام – على أنشطة ليست سياسية مثل الأنشطة الاقتصادية أو المهنية أو الطوعية. غير أن هذه هي – في نظري – واحدة من المهام الكبرى للمجتمع المدني المسئول، أي المطالبة بالقيام بالأنشطة الاجتماعية في المجتمع بحيث يصبح متوافقا مع العائد الداخلي، الأمر الذي يجعله ذا معنى وذا مشروعية اجتماعية.

أشرنا قبل ذلك إلى أن الأخلاقيات المتعلّقة بنشاط اجتماعي لا تتمثل إلا في القيام به، آخذين في الحسبان نقطتين مهمتين كحد أدنى: العائد الداخلي الذي يجب أن يتولد عن ذلك، لأنه السمة الخاصة بذلك النشاط، ومستوى الضمير الأخلاقي الخاص بالمجتمع الذي يتم فيه

النشاط. وأشرنا قبل ذلك إلى أن هذا المستوى هو ما يطلق عليه اليوم الأخلاقيات التأملية discursiva والذي بمقتضاه أن كل شخص هو محاور صالح، ويجب أن نضع في الحسبان هذا عند اتخاذ قرارات واتّباع قواعد تؤثر عليه. وبناء على هذا تترتب نتائج لا تؤثر فقط على الحياة السياسية بل تؤثر أيضًا على الحياة الاقتصادية، وهذا ما تحدثنا عنه في الفصل السابق، وتؤثر أيضًا على الحقول المهنية المختلفة وعلى الحقول التطوعية.

وحتى يمكن ممارسة نشاط مهني بشكل جديد لا بدّ من أن يكون هناك ما لا يقل عن نمطين من المواطنين: هؤلاء الذين يطرحون مطالب انطلاقًا من رأي عام نقدي، إذ يذكرون بالكيفية التي يجب أن يتلقى بها المستفيدون ذلك، وأن المهنة تقدّم لهم العائد الذي بمقتضاه يرونها مهنة مشروعة، أما النمط الثاني فهم هؤلاء المواطنون الذين يعملون من داخل الحقول المهنية، وهم على استعداد لممارسة المهنة بشكل ممتاز، وبالتالي هم أيضًا على استعداد للإنصات إلى الأصوات القادمة من الرأي العام النقدي، ومستعدون لرعاية المواطنين "من الخارج" حيث ينظرون إليهم على أنهم مستفيدون ومتعاونون وليسوا أضدادا. الأمر يتلخص إذن في إقامة حوار مستمر بين المتأثرين بالأنشطة المهنية ونوعية يمكن أن نطلق عليها "الطابور الخامس" بالمعنى الحسن للمصطلح، المستعد للاستمرار في هذا الحوار من داخل المهنة. وبالتالي، من الضروري وجود رأي عام نقدي يذكّر المهنيين، عندما يتطلب الأمر، بأن المطالب الاجتماعية لم يتم الوفاء بها أو أن النتائج الخارجية سيئة. لكننا نحتاج في آن معا إلى مهنيين على استعداد لإرضاء هذه المطالب وأن يتحدثوا هم أنفسهم عن أي من المبادئ والممارسات التي يجب أن يكون عليها نشاطهم، وذلك من خلال قواعد سلوكية أو إعلانات عامة ترضي طموحات الرغبة في تنظيم الذات، التي كثيرا ما يعبر المهنيون عنها، لكن يجب أن تكون عملية تنظيم للذات مناهضة للإطار الجماعي وأن تنتابها الحساسية من توجهات أهل المهنة.

ولو حدث عكس ذلك فلن يتبقى إلا الإطار الجماعي عند المهنيين، وكذا المطالبة عند الرأي العام، وتتكاثر القوانين والعقوبات.

يمكننا القول إذن إنه إذا لم تكن هناك عملية إعادة التحلي بالأخلاقيات من داخل المهنة، وإذا لم يقم المهنيون بعملية النقد الذاتي، فليست هناك أخلاقيات مهنية ممكنة، ذلك أن الأخلاقيات (وخلافًا للقانون) لا يمكن فرضها، بل يجب تمثّلها من الداخل. كما لا توجد هناك مواطنة مدنيّة حيث ينخرط الأفراد في المجتمع المدني الذي هم أعضاء فيه.

الفصل السادس

مواطنة الثقافة البينيّة
INTERCULTURAL
تعاسة عبادة الإثنية

التعدّدية الثقافية والثقافة البينيّة:

أشرنا على مدار صفحات هذا الكتاب إلى مضمون كامل للمواطنة المتكاملة، أي مجموعة من الحقوق ومجموعة من المسئوليات وكذا الهوية التي من خلالها يعرف المرء ذاته، ويشعر بأنه ينتمي إلى مجتمع. غير أن من الصعب تجسيد مواطنة كاملة من هذا النوع في مجموعات إنسانية بينها فوارق مادية، ولهذا فإن مضمون "المواطنة الاجتماعية" كان يستهدف على الأقل أن يمنح الجميع الحد الأدني من العائد المادي حتي لا يظلوا رهن السوق، كما أن "المواطنة الاقتصادية" تجعل منهم مشاركين فعّالين في العوائد الاجتماعية. ومع هذا هناك نوع آخر من المشاكل يطرح نفسه في مجتمعات تعاني من التفاوت المادي، وتضم داخلها ثقافات مختلفة، فتنوّع المعتقدات والرموز يجعل التعايش صعبًا، وخاصة إذا ما كان من المعتاد أن تكون واحدة من هذه الثقافات هي المسيطرة والباقيات مهمّشات، الأمر الذي يقود إلى فرق بين "ثقافة الدرجة الأولى" و"ثقافة الدرجة الثانية" مما يقود إلى مشاعر الإحساس بالظلم وباللامبالاة بالمهام الجماعية. فكيف يمكن للمرء أن يشعر ويعرف بأنه مواطن يعيش المساواة مع غيره، في الوقت الذي يرى فيه ثقافته مُهْملة؟ وكيف له أن يقبل القواعد السياسية الخاصة بثقافة غريبة عليه؟

حقيقة الأمر أنه إذا ما كانت المواطنة رابطة وحدة بين المجموعات الاجتماعية المختلفة، فلا يمكن أن تكون إلا مواطنة مركبة وتعدديّة ومتباينة diferenciada، بالنسبة للمجتمعات التي تتعايش فيها ثقافات مختلفة، "مواطنة التعدّدية الثقافية"، قادرة على التسامح أو الاحترام أو التكامل بين الثقافات المختلفة لمجتمع سياسي، بحيث يمكن لأعضاء هذه الجماعة السياسية جميعا أن يشعروا بأنهم "مواطنون من الدرجة الأولى". وفي هذا المقام أخذت تظهر في الأفق بعض الأطروحات المصيبة بدرجة أو بأخرى.

يمكننا القول، من حيث المبدأ إن "التعدّدية الثقافية هي عبارة عن مجموعة متنوّعة من الظواهر الاجتماعية التي تنبثق عن تعايش صعب و/أو هي نوع من التواجد المشترك coexistencia في نفس الأفق الاجتماعي للأفراد الذين ينتمون إلى ثقافات مختلفة[٨٨]. والمشاكل التي تطرأ لا تنجم أساسًا عن مبدأ وجود ثقافات متنوعة، بل عن أن بعض الأفراد الذين ينتسبون إلى موروث ثقافي مختلف عليهم أن يتعايشوا في الأفق الاجتماعي نفسه مع آخرين، سواء كانوا جماعة سياسية أو جماعة بشرية فعلية في إجمالها، وفي الوقت ذاته نجد أن إحدى الثقافات هي المسيطرة في أغلب الأحوال.

تتّسم الطرق التي جرت تجربتها في باب تنظيم العلاقة بين الاختلافات الثقافية بأنها عبارة عن سلّم، نجد الدرجة السفلى فيه هي التعدّدية الثقافية الراديكالية التي تنادي بانتهاج سياسة تفرق عنصرية، على طريقة جنوب إفريقيا، أما الدرجة الثانية فهي العزلة بدرجة كبرت أو صغرت. وعندما نتأمل سياسات التفرقة العنصرية نجد أنها تدعو إلى الفصل بين مختلف المجموعات الثقافية التي تعيش في أماكن مختلفة، بما في ذلك الأماكن الملموسة، بينما نجد أن تمثل الثقافات الأخرى كان هو التهميش من قبل الثقافة السائد نحو مجموعات الوافدين، حيث يُطلب منهم أن يتخلّوا عن ثقافتهم، ويتّخذوا ثقافة البلد الجديد. وهكذا كان هو حال ما يسمى melting pot في الولايات المتحدة، وهو عبارة عن دمج بيولوجي بين عدة مجموعات إثنية من البيض من خلال الزيجات المختلطة أكثر من مجرد الدمج الثقافي لمجموعات ثقافية مختلفة. ويرى روزفلت أن هذا الدمج بدأ منذ عام ١٧٧٦م حتى ١٧٨٩م، بشكل جعل الجنسية الأمريكية وقد تشكلت بشكل نهائي في نمط واحد مع رجل العصر وهو واشنطن[٨٩].

وإجمالاً للقول، نجد أن التمثُّل كان يستهدف أن يتمثل أعضاء الثقافات المهمشة الثقافة المركزية. ورغم أنه يقال إن هذا التمثل هو عبارة عن إجراء متبع بشكل خاص مع مجموعات من الوافدين، كما كانت متخذة كذلك وبشكل كبير مع ثقافات على أرض بعينها منذ زمن بعيد، وهذا هو حال الغجر حتى سنوات قليلة مضت.

ومع هذا فخلال عقد السبعينيات من القرن العشرين نجد أن سياسات التمثُّل في كل من أستراليا وكندا والولايات المتحدة فقدت مصداقيتها، وأخذت فكرة أخرى تفرض نفسها، وهي أن مختلف الجماعات لها الحق المشروع للحفاظ في خصوصيتها الثقافية. وبالفعل كانت لفظة "التعدّدية الثقافية" هي التي اختارتها الحكومة الكندية لوصف السياسة التي بدأت

---

(٨٨) إميليو لامودي إسبينوزا "ثقافات ودول ومواطنون" مدريد-دار نشر أليانثا ١٩٩٥م ص١٤، ١٨.
(89) Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural,* Barcelona, Paidós, 1996, 30, nota 3.

تنفيذها ابتداء من عام ١٩٧٠م، والتي كانت تستهدف تشجيع التعدّدية الإثنية، وليس التمثل الثقافي لدى الوافدين. وقد اتصل هذا النوع من المطالبات خلال عقد التسعينيات بالنقاش الذي دار في الدوائر الجامعية الأمريكية campus حول "ما هو سليم من الناحية السياسية"، وهو تعبير حاز انتشاراً بعد أن ظهر في مقال لريتشار برنستين في صحيفة نيويورك تايمز، يشير إلى أن عبارة "ما هو سليم من الناحية السياسية" عبارة عن السير على إيقاع توجّه جديد ظهر في الدوائر الأكاديمية، وهو عبارة عن الالتزام الذي فرضته الأقليات الثقافية. وقد حازت العبارة شهرة نظراً لطابعها الساخر، ذلك أنها تدخل تعديلًا على المعنى الأصلي الماركسي بالسير على الخط الرسمي الذي رسمه الحزب ونقل ذلك إلى "ما هو سليم من الناحية السياسية" طبقًا لما تنادي به الأقليات الثقافية(٩٠).

كان الجدل عنيفا في الولايات المتحدة حول "ما هو سليم من الناحية السياسية"، لدرجة أن الأمر وصل ببعض المؤلفين الساخرين إلى جعلها عنوانًا لمجموعة قصصية للأطفال "حكايات للأطفال سليمة من الناحية السياسية" حيث يعيد من خلال هذه الحكايات بناء قصة caperucita y Blancanieve بلغة "سليمة من الناحية السياسية". ويوضّح المؤلف في المقدمة مفهومه لهذا الصنف من اللغة، عندما يقدّم اعتذاره مسبقًا، ويشجّع القارئ على "تقديم أي تنويه يستهدف تصحيح أي توجهات غير ملحوظة تتسم بأنها ذات سمة تتعلق بالنوع أو العنصرية أو الثقافية أو القومية أو الإقليمية أو الفكرية أو الاجتماعية الاقتصادية أو عبادة الإثنية، أو أحادية المركز falocentricas أو تعددية الأبوية heteropatriarcales أو عنصرية بناء على قضايا تتعلق بالسن أو الشكل أو القدرة الجسدية أو الحجم أو النوع أو غيرهما مما لم يذكر(٩١).

وعلى أية حال فسواء كانت هناك مسحة سخرية أم لا، فالأمر الجوهري لهذه المناقشات لا يتمثل في منظور التنويه بالهوس الذي عليه بعض المجموعات من خلال لغة "سليمة سياسيا"، بل المهم هو أنه انطلاقًا منها جرى دعم نقاش مهم حول المشاكل المتعلّقة بالتعددية الثقافية. وفي هذا المقام نجد كتاب شارلز تايلور – ١٩٩٢م – بعنوان "التعدّدية الثقافية وسياسة الاعتراف" قد مثّل دفعة حقيقية، إذ طرح فيه الكاتب بعض القضايا الجوهرية(٩٢).

---

(90) Olivier Mongin "Retour sur une controverse: du 'politiquement correct' au multiculturalisme", *Esprit,* junio (1995), 83-87.

(٩١) جيمس فاين جامر "حكايات للأطفال سليمة من الناحية السياسية" برشلونة – Circe ١٩٩٥م، ١٠، ١١.

(٩٢) شارلز تايلور "التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف" – المكسيك F.C.E. 1993م.

إن تبيان العلاقات التي يجب أن تكون بين الثقافات المختلفة على المستوى القومي والدولي هو – وهذه هي الرسالة – قضية عدالة، تتعلّق بهوية الأشخاص الذين يحدّدون هويتهم على أنهم ينتسبون إلى ثقافة بعينها. وانطلاقًا من هذا الطرح أخذت تظهر القضايا التالية: أنه إذا ما كان هناك مجتمع ليبرالي ملتزم بحماية الحقوق الأساسية للأفراد يمكن الدفاع أيضًا عن الحقوق الاجتماعية للأقلّيات، وإذا ما كانت الليبرالية، من حيث كونها هيكلاً سياسيًا لمجتمع تعددي، محايدة بالنسبة لمختلف الثقافات التي تتعايش تحت مظلتها، أو أنها ثقافة أخرى لا تقبل من الثقافات الأخرى إلا ما يمكن أن تتمثله، وإذا ما كانت كل الثقافات جديرة بالاحترام، وإذا ما كان بعض الأفراد يعلنون أنفسهم أن انتسابهم لهذه الثقافة كاف لحمايتها، أو أنه من الضروري الإسهام بشيء مهم للبشرية، بمعنى أنه إذا ما كان جوهر الأمر يتعلّق بحقوق الأفراد أو بالثراء الثقافي.

نريد من خلال هذا الفصل الدفاع عن قضايا مثل هذه، وإذا ما كانت مشاكل التعدّدية الثقافية ليست مشاكل عدالة فقط بل أيضًا مشاكل ثراء إنساني. لكن هذا الطرح لا يعني أننا ننظر إلى جميع الثقافات على أنها جديرة مسبقًا، ذلك أن كل واحدة منها مطالبة بأن تُبرز إلى أي درجة هي كذلك. لكن للسبب نفسه لا يمكننا أن نؤكد مسبقًا على وجود ثقافات تفتقر لأي قيمة، ولهذا فإننا إذا لم نكن نريد أن نتخلّص من هذه الإسهامات المهمة التي أصبح لها أهمية ما عند الأشخاص على مدار القرون، فمن الضروري الدخول في حوار يتعلق بالثقافة البينية، حتى نتمكن من خلاله أن نكتشف سويا ماهيّة الإسهامات التي يمكن أن تكون مفيدة.

لا يتعلّق الأمر إذن بالحفاظ على الثقافات المختلفة وكأنها أنواع بيولوجية ويجب الدفاع عن "التنوع الحيوي"، وإنما يتعلق أساسًا بالوعي بأن أي ثقافة لا تتوفر على حلول لكل المشاكل الحيوية، وأنها يمكن أن تتعلّم من الثقافات الأخرى الحلول التي تفتقدها، وكذلك فهمها لنفسها، وفي هذا المقام نجد أن "أخلاقيات الثقافات البينيّة" لا تقف عند تمثل الثقافات المهمّشة للثقافة المنتصرة، ولا تقف عند مجرد تعايش الثقافات، بل تدعو إلى حوار بين الثقافات، على أساس احترام الاختلافات فيما بينها، ثم استيضاح ماهيّة ما يمكن اعتباره – بشكل جماعي – أمرًا لا مناص منه من أجل البناء، انطلاقًا من تعايش أكثر عدلًا وسعادة، وإذا ما أخذنا في الحسبان أيضا أن فهم الآخرين الذي يتم من خلال التعايش والحوار أمر ضروري لفهم الذات.

وحتى يمكن تنفيذ مشروع أخلاقيات الثقافة البينية يصبح من الضروري مواجهة المشاكل الأنثروبولوجية والنفسية والأخلاقية والقانونية والسياسية. غير أنه من الملائم بادئ ذي بدء أن نذكّر بأصول النقاش حول التعدّدية الثقافية وكيف وصلت إلينا هذه القضية.

أصول النقاش حول التعدّدية الثقافية:

قديم قدم وجود البشرية هو تعايش المواطنين مع موروثات ثقافية مختلفة، ففي أوربا نجد ظاهرة التعايش هذه ابتداء من العصور الوسطي. وإذا ما أردنا تحديدا، لوجدنا برهانا جيّداً على ذلك في إسبانيا خلال مرحلة "حرب الاسترداد"، وهذا يعني التعايش بين ثقافات ثلاث هي المسيحية والعربية واليهودية بين عدد مهم من المواطنين. ومع هذا نجد عددا من المؤلفين يشيرون إلى أن بداية النقاش الخاص بالتعددية الثقافية يرجع إلى القرن السادس عشر، وبالتحديد تلك اللحظة التي عاشت فيها الثقافة الأوربية أكبر توسّع لها.

يرى بعض المؤلفين مثل إينوثنثيو أرياس Inocencio Arias أو إميليو لامو Emilio Lamo أن "العالمية المسيحية .Universlaismo C" هي القاعدة التي بدأ من خلالها إعادة بناء احترام الآخر وثقافته، ذلك أنه لكي يتم تحويله إلى المسيحية، لا بدّ من إقناعه، ولن يتم إقناعه بالقوة. ومع هذا من الضروري أن نغوص في ثقافة المُحَاور، ونقبل بها كجزء من الحوار بين ناضجين. ومن هنا نجد أنه لو أردنا أن نشير إلى تاريخ يعتَبر بوابة لنقاش حول التعدّدية الثقافية يمكننا أن نذكر بيوم الأحد، أي يوم عيد البشارة Adviento من عام ١٥١١م حيث نجد أنطونيو مونتسينوس A.Montesinos، الرجل الذي ينسب إلى طائفة الدومنيكان يدافع عن الهنود وينهر الغزاة بهذه الكلمات:

"أليس هؤلاء ببشر؟ أليس لهم روح وعقل؟ ألستم مجبرين على أن تحبّوهم مثلما تحبّون أنفسكم؟ ألا تفهمون هذا؟ ألا تشعرون به؟ (٩٣)".

وفي لحظة مثل هذه أخذ "الحوار العام" يفتح لنفسه طريقا، وهو حوار أدرك أن الآخر بما له من موروث ثقافي هو أنا آخر alterego وأنه لكي نفهم مصالحه من الضروري العمل على فهم ثقافته.

وتأتي التعدّدية الثقافية بمعناها الحديث لتدعم هذه الفكرة المتعلّقة بشمولية أو عمومية الحوار بشكل ما، ذلك أنها تأتي بعد المرور بمرحلتين مهمتين في فهم ظاهرة التعدّدية الثقافية،

---

(٩٣) أخذناه عن إميليو لامودي إسبينوزا – العمل المشار إليه سابقًا ص٣١.

فبعد مرحلة "العمومية المتجانسة universalismo homogeneizador" ، مثلما هو الحال في عصر التنوير الذي كان يلح على أنه توجد حضارة واحدة وثقافة واحدة — هي ثقافة أوربا التنوير — وأن بسطها ونشرها هو واجب تبشيري أصيل ، أخذنا نرى أن التقدم الإنساني يرجع إلى الاختفاء التدريجي للثقافات غير التنويرية التي هي نتاج الجهل والتشاؤم ، وانتصار لا رجعة فيه للعقل الحديث الذي انتشر urbi et orbe . وخلافا لذلك فمنذ نهاية القرن الثامن عشر نجد أن الرومانسية — وخاصة الاتجاه الذي اتبعه هردر ـHerder تناصر التنوّع ، لكنه صوب عشق الاختلاف من أجل الاختلاف ، ودعم ما هو أصيل وحقيقي ، وكأن كل أصالة هي مصدر ثراء .

وانطلاقًا من الدرس الذي تعلّمناه من عدم كفاية هاتين المرحلتين ، وأخذا بالجوانب الإيجابية التي توجد في هذه المرحلة وتلك ، يمكننا القول في هذه الأيام إن حلم أنصار "العمومية المتجانسة U.Home" — أي إزالة أية اختلافات — إنما يمثل أعلى درجة من إفقار المجتمع الذي يعيش هذا الاتجاه . أيضًا نشير في هذا المقام إلى أن الحماس لما هو مختلف لمجرد أنه كذلك يكاد يصل إلى السذاجة ، ذلك أن أي اختلاف لا يرفع بالضرورة من المستوى الإنساني . وهنا نذكر مثالًا وهو أن ختان الإناث من سمات ثقافات بعينها ، وهي سمة يجب القضاء عليها في أي ثقافة من الثقافات التي تريد أن تكون ذات قامة إنسانية . لكن من لديه شرعية ليقول ذلك ومن أين ؟

تكمن المهمة في أيامنا هذه في اكتشاف هذا "من أين؟" ، حيث يساعدنا على أن نحتفظ بأفضل شيء في هذه العمومية والحساسية إزاء ما هو مختلف من خلال "ثالث" يقوم بتجاوزهما دون التقليل من الثراء الذي تقدمه هذه العمومية وتلك الحساسية . هذا الثالث هو في نظري ، وكما سبق أن أشرت ، مواطنة الثقافة البينيّة التي يتم بناؤها انطلاقًا من حوار حقيقي .

الثقافة البينيّة من حيث هي مشروع سلوكي وسياسي:

عندما يكون هناك مجتمع يتعايش فيه أفراد ، كلٌ له مشربه الثقافي المختلف ، يمكن أن يُنظر إلى هذا على أنه ظاهرة تتولد عنها مشاكل من الضروري التوصل إلى حل لها ، أو ينظر إليه على أنه فرصة للنمو في إطار إنساني شخصي واجتماعي . وهذا الخيار الثاني هو الخاص بسلوكيات الثقافة البينيّة تضع في الحسبان ما لا يقل عن أربعة عناصر ورد ذكرها بشكل ما ، وهي :

١ - لا يتعلّق الأمر بتمثّل الثقافة المسيطرة من قبَل هؤلاء الذين يعيشون في مجتمع ولهم ثقافتهم المختلفة، بل الأمر هو إتاحة الفرصة ليحافَظ الأفراد على انتسابهم لهويات ثقافية مختلفة.

٢ - كما أن الهدف ليس حب الاختلاف من أجل الاختلاف، بل ضمان تعايش حقيقي، ذلك أن الاختلافات يمكن أن تكون تعبيراً عن الهوية الشخصية والثقافية الحقيقية، إلا أن أي اختلاف يجب احترامه. ونقول في هذا المقام سيراً على رأي آمي جوتمان Amy Gutman، إن هناك اختلافات تُحترم وأخرى غير ذلك. وحتى يمكن احترام موقف ليس من الضروري أن يكون المرء على اتفاق معه، بل إدراك أنه يعكس وجهة نظر أخلاقية لا أقبل بها ولكني أحترمها عند الآخر. وفي الوقت ذاته فإن هذه المواقف التي لا تحترم هي تلك التي اعتبرها مواقف غير أخلاقية ويجب إدانتها[٩٤]، مثل التفرقة القائمة على الوضعية الاجتماعية أو العمر أو الجنس أو السلالة.

٣ - الاحترام الفعّال القائل إن ثقافة مختلفة وجديرة يكمن أحد جذورها في احترام هوية الأفراد الذين يكتسبونها من هذه الثقافة، لكن ينبغي أن نذكر أن الهوية، منذ أن نشأ العالم الحديث، هي شيء يختاره الأفراد، ولو كان ذلك بشكل جزئي على الأقل، وهو شيء لا يرون أنه سيء بالنسبة لهم.

٤ - من الضروري فهم الثقافات الأخرى، حتى يتم فهم الثقافة الخاصة. هناك ثقافات مختلفة تلقي الضوء على رؤى إنسانية مختلفة، بمعنى أن الحوار الذي يتم بغية الفهم يتّسم بأنه ثري بالنسبة للمتحاورين، ومن يحاول فهم موروث ثقافي مختلف عن موروثه، فإنه يفهم نفسه رويدا رويدا عندما يتخذ منظوراً جديدا ورؤى جديدة.

مشاكل أساسيّة في مشروع الثقافة البينيّة:

هناك مشاكل كبيرة تكتنف مشروعًا سلوكيًا – سياسيًا يتعلق بالثقافة البينية، وتدخل هذه المشاكل في إطار المجتمع السياسي، وكذا في الإطار الكوزموبوليتي. وهنا نشير إلى أننا سوف نتحدّث بإيجاز عن بعضها، وذلك لتناول القضايا النوعية لأخلاقيات الثقافة البينيّة التي نتحدّث عنها.

(٩٤) آمي جوتمان "مدخل إلى شارلز تايلور في التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف" ص٤٠، ٤١.

توصيف "الثقافة":

تتمثّل المشكلة الأولى في تحديد ماهيّة ثقافة، وهذه قضية مثار جدل كبير. ومع هذا، فإن ما يهمّنا هنا هو تذليل العقبات، وأن نفهم لفظة "ثقافة" على أنها إجمالي الموروث الفكري والسلوكي الذي يكمن وراء الأنشطة والمنتجات المادية والذهنية لشعب في إطار محاولته اتخاذ الوسيلة التي يعيش بها طبقًا لاحتياجاته، وتمكّنه من تمييزه عن أي شعب آخر، وبالتالي فإن الثقافة تضم حزمة من السلوك تنتظم تحت لواء قواعد وأسس تربطها مجموعة من القيم التي تضفي عليها شرعية وتجعلها مفهومة، إضافة إلى مجموعة من الممارسات المشروعة والتأسيسية حيث يُرى أن الديانة هي الآلية المعتادة في إضفاء الشرعية[٩٥].

نجد إذن أن الاختلافات الثقافية الحقيقية تتعلق بطريقة تلقي معنى الحياة والموت، حيث ولد هذان المعنيان انطلاقًا من عوالم كونية مختلفة تبرر وجود قواعد وقيم أخلاقية مختلفة. وهذه الاختلافات كلها يريد أن يورّثها الجيل الناضج للجيل الذي يليه.

أنماط الاختلافات الثقافية:

وانطلاقًا من هذا المنظور، لا يمكن اعتبار أي اختلاف على أنه اختلاف ثقافي، ولا يمكن اعتبار أي أزمة تنشأ من جرّاء المواجهة بين وجهات نظر متعددة بأنها تعددية ثقافية. وحتى نوضّح هذا الأمر ينبغي أن نسير مع Kymlicka من حيث المبدأ، ونميّز بين المجموعات التالية: ١ـ مجموعات مهضومة الحقوق منذ زمن مثل المعوّقين أو النساء أو الشواذ جنسيًا، ٢ـ الأقليات القومية التي تنادي بالحكم الذاتي أو المزيد من السلطات المخوّلة لها، ٣ـ مجموعات إثنية أو دينية تطالب باحترام ومساندة طريقتها في الحياة[٩٦].

وإذا ما نظرنا إلى هذه المجموعات من الناحية القانونية والسياسية، وهو المنظور الذي يهم كيمليكا Kymlicka، لوجدنا أن كلًا منها تطالب بنمط من الحقوق مختلف، فالمجموعات مهضومة الحقوق تطالب في حقيقة الأمر بحصّة تمثيل، وهنا فإن المعاملة العادلة هي النظر إلى ذلك بعين الاعتبار، حتى يتمكّن المجتمع من وضع هذه المجموعات في المستوى نفسه الذي عليه باقي المواطنين. ومن جهة أخرى نجد أن الأقلّيات القومية تطالب بحقوق الحكم الذاتي،

---

(٩٥) إميليو لاموا... (ed) المصدر السابق ص١٥، ١٦.

(96) Will Kymlicka and Wayne Norman, o. c., pp. 372 y 373; Will Kymlicka, *Cindadania multicultural,* cap. 2.

أو نقل صلاحيات السلطة، ومن هنا توجد عدة آليات للحلول السياسية، مثل دولة الأقاليم المستقلة ذاتيا والفيدرالية الموازية والفيدرالية غير الموازية أو الاتحاد الكونفدرالي للأمم[٩٧]. وآخر هذه المجموعات هي الإثنية والدينية التي تطالب بالاعتراف بحقوق التعدّدية الثقافية، أي أن يتم منحهم الحماية العامة للحقوق المشترك من أجل الحفاظ على ثقافتها، أو من أجل مواصلة العيش وتقديم قناعاتهم الدينية.

نجد إذن أننا أمام حزمة من المطالب القانونية، التي هيمنت بشكل واضح على النقاش المتعلّق بالتعددية الثقافية، انطلاقًا من أنها يجب أن تشير في المقام الأول إلى إمكانية حماية حقوق جماعية. ومع هذا فإن ما يهمنا في هذه اللحظة ليس تبيان أي نمط من الحقوق تطالب بها كل مجموعة، وإنما الأهم من ذلك تحديد اللحظة التي يمكن فيها أن نقول إننا أمام مشكلة تطرحها عملية التعايش بين ثقافات مختلفة، أي أننا أمام مشكلة تعددية ثقافية.

ومن جانبه، يرى كيمليكا أن هناك شكلين من أشكال التعدّدية الثقافية: الدول المتعددة القوميات، التي تتواجد على أرضها أكثر من أمة، والدول المتعددة الإثنيات التي تتعايش على أرضها إثنيات مختلفة. وبالتالي فإن المشاكل المطروحة من منظور القوميات يمكن أن تكون أيضًا مشاكل تعددية ثقافية.

وفي نظري أقول إن المشاكل الحقيقية للتعددية الثقافية إنما تطرح نفسها في الدول ذات الإثنيات المختلفة – ذلك أنه في هذه الدول تحدث مواجهة بين عوالم كونية مختلفة cosmovisión، وأشكال مختلفة لفهم معنى الحياة والموت، وأنماط مختلفة للمنظومة الأخلاقية والاجتماعية. ففي إسبانيا على سبيل المثال، نجد الغجر الذين يعيشون ثقافة خاصة بهم، وهناك أيضًا الوافدون المسلمون الذين أتوا من شمال إفريقيا. وفي الولايات المتحدة نجد الهنود من السكان الأصليين ونجد الطوائف الدينية مثل الأميش amish والمورمون، حيث يجسّد هؤلاء أيضًا ثقافات مختلفة.

---

(97) Para las diferentes formas de federalismo, ver Daniel Eleazar, *Exploring Federalism,* Tuscaloosa, University of Alabama, 1987; Murray Forsyth (ed.), Federalism and Nationalism, Leicester, Leicester University Press, 1989, y tambien los trabajos de Will Kymlicka ("Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo") y Ferran Requejo ("Pluralismo, democracia y federalismo"), en *Revista Internacional de filosofia Politica,* 7 (1996), pp. 20-54 y 93-120, respectivamente.

أما الاختلافات القومية فهي على العكس، إذ تطالب بتوزيع السلطة السياسية بشكل أو بآخر داخل الدولة القومية، أو أن تطالب بحق الاستقلال بغية إقامة دولة قومية جديدة. وهنا فإن الوحدات الفرعية لدولة قومية، أي تلك التي تتحدث لغة مختلفة عن الباقين، وليس هذا فقط بل هي تلك التي تشعر أنها أمة، تطالب ليس فقط بحماية اللغة التي تتحدث بها، وإنما بتوزيع مختلف للسلطة السياسية من حيث الصلاحيات في مختلف الحقول وليس الحقل اللغوي فقط، ولا يستوي الشيء نفسه في الدفاع عن لغة أو ثقافة والدفاع عن أمة. فالغجر يريدون الدفاع عن ثقافاتهم، لكن لا يريدون بناء أمة، أما هذه المجموعات التي تريد بناء أمة، فإنها تنادي بأقصى قدر من صلاحيات الحكم الذاتي، هذا إذا لم تطالب بالاستقلال.

ومن هنا، أرى أن المشاكل الخاصة بالدولة المتعددة القوميات هي مشاكل سياسية في المقام الأول، ويجب أن يتم التوصل إلى حل لها من خلال توزيع عادل للسلطة، سواء كانت في صورة استقلال ذاتي أو دول فيدرالية أو كونفدرالية أو أي شكل آخر تعتبره ملائماً[٩٨]. تتأتّى المشاكل الحقيقية للتعددية الثقافية في المجتمعات متعددة الإثنيات، حيث تتعايش على أرضها عوالم كونية مختلفة وأنماط مختلفة لفهم معنى الحياة والسعادة والعدالة والتنظيم الاجتماعي. وهذه المشاكل ليست مشاكل سياسية أو قانونية فقط، وإنما أخلاقية وميتافيزيقية، ومواجهة هذه المشاكل هو مواجهة تحدي التعدّدية الثقافية.

مواطنة مُطالِبة: مشاكل قانونية

في حقيقة الأمر يتّسم الطرح الفلسفي لقضية التعدّدية الثقافية في نظري بأنه يحمل طابعاً بارزاً للغاية، وهو المطالبة التي تتناول البعد القانوني والسياسي لمفهوم المواطنة أكثر من البعدين الاجتماعي والمدني. وربما كان ذلك لأن قضية التعدّدية الثقافية ظهرت للنور من جديد، انطلاقاً من مطالبات قانونية ومن مشاريع سياسية: فسواء في كندا أو أوربا أو دول أمريكا اللاتينية مثل كولومبيا، نجد أن الجماعات التي تكافح من أجل الاعتراف بها تطالب في المقام الأول أن تنتظم الدولة الليبرالية بشكل يساعد على الاعتراف بحقوقها[٩٩]. وعندئذ فإن المشكلة

---

(٩٨) فيما يتعلق بالقوميات، الاطلاع على بعض المؤلفات الإسبانية: أ، درس دي بلاس "القوميات والأمم في أوربا" – مدريد – دار نشر أليانثا ١٩٩٤م – نيكولاس ماريا لوبث كاليرا "مذنب أم بريء" مدريد – تكنوس ١٩٩٥ – خوسيه ماريا تورتاسا "صحن منزلي" مدريد/ إيكاريا ١٩٩٦.

(٩٩) جيّرمو أويوس "الهوية الوطنية والتنوع الثقافي والأخلاقيات العامة universalismo" عنوان محاضرة ألقاها في دورة "التعددية الثقافية والقوميات" UIMP التي عقدت في بلنسية – سبتمبر ١٩٩٦م.

الأولى هي على ما يبدو تبيان ما إذا كان من الممكن استكمال النظرية الليبرالية التقليدية التي تحمي الحقوق الفردية من خلال نظرية حقوق الأقليات، وهي الأقليات الثقافية في حالتنا هذه.

ومن جانب آخر، نجد أن النقاش الذي شهدته الولايات المتحدة غالبًا انطلاقًا من أحكام قضائية شديدة التعقيد، مثلما هو الحال في Wisconsin Versus Yoder O Mozert Hawkins[(١٠٠)]. ليس من المستغرب إذن أن يكون هناك تأمل فلسفي حول قضايا مماثلة يكون متأثرًا بالمصلحة العملية في تطبيق نتائج هذا التأمل على حل قضايا قانونية جديدة، مثلما يحدث أيضًا في العديد من القضايا الخاصة بالسلوك الحيوي bioético. وعادة ما نجد أن جوهر القضية متمثلٌ في أن الليبرالية الكلاسيكية والاشتراكية الكلاسيكية كذلك يدافعان عامة عن حقوق فردية (مدنية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية)، غير أنه إذا ما اكتسب الأفراد هويتهم الخاصة بهم من خلال عملية الدخول في مجموعات ثقافية متعددة، فهل يكفي أن تتم حماية الحقوق الفردية والثقافية حتى يتمكن الأفراد من الانخراط في المجموعات الثقافية المختلفة؟ هل يكفي هذا الاعتراف من قبل دولة الحقوق أو أنه من الضروري إدخال مفهوم الحقوق الجماعية؟

حاول عدد من المؤلفين الإجابة عن هذه القضية المزدوجة، واتخذ عدد مهم منهم ذلك التمييز الذي قال به تايلور Taylor، للرد على هذه القضية وهي التي وضعها مايكل والزر M. Walzer بين الليبرالية١ أو الليبرالية٢ [(١٠١)]. يرى هؤلاء المؤلفون أن هذين الشكلين من أشكال الليبرالية إنما يشكلان قراءتين ممكنتين للمبدأ العام الذي لا محيص عنه، والقائل "من الضروري أن يُعامل الجميع كأحرار ومتساوين". فطبقًا "لليبرالية ١" فإن معاملة الجميع على قدم المساواة تعني أن الدولة تتصرف بطريقة محايدة إزاء منظورات ثقافية ودينية مختلفة دون أن تلزم نفسها بأي منها، كما أنها تقتصر على حماية حقوق الإنسان من الجيلين الأول والثاني. وبالنسبة "لليبرالية ٢" يحدث العكس، إذ أن التعامل مع الجميع على حد سواء يسمح للدولة بأن تلتزم بضمان أمن الدولة وسيرها، وكذا الثقافة أو الدين طالما أن الحقوق الأساسية للمواطنين مصونة.

من المفيد هذا الصنف من التمييز بين هذين المفهومين لليبرالية، وذلك لإعادة صياغة السؤال السابق على النحو التالي: هل الليبرالية الكلاسيكية (الليبرالية ١) كافية لحماية الحقوق

---

(100) Stephen macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls", en *Etbic,* 105 (1995), 468-496.

(١٠١) مايكل والزر "تعليق" على شارلز تايلور "التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف" ص١٣٩ وما يليها.

الخاصة بكل جماعة أو أنه من الضروري الانتقال من "الليبرالية ١" إلى "الليبرالية ٢"؟ هنا نجد أن بعض المؤلفين مثل رولز ودوركين Dworkin يميلون إلى الليبرالية ١. أما تايلور فيميل إلى الليبرالية ٢، وجاء ذلك في أبحاث له مثل تلك التي أشرنا إليها هنا، كما نجد والزر Walzer يفهم أن الليبرالية ٢ هي أكثر ديمقراطية، لأنها تفتح الباب أمام أكبر عدد من الإمكانيات، إذ لما كانت لا تجبر، فإنها تسمح بأمر اختيار الليبرالية ١. ويرى المؤلف أن الولايات المتحدة اختارت الليبرالية ١ انطلاقًا من الليبرالية ٢.

ومن جانبه، يتخذ هابرماس موقفا ممحّصا، حيث لا يثق في الليبرالية ٢ لأنه يفهم أن جوهر الليبرالية هو الدفاع عن الأشخاص الأفراد وليس عن الحقوق الجماعية، لكنه يذكّر في الوقت ذاته بأن الاعتراف بالحقوق الأساسية يتولّد تاريخيًا، ومن هنا يصبح من الجوهري حماية الإطار العام التي تشعر فيه الجماعات المهمشة بأن عليها أن تكافح من أجل الاعتراف بها. ويؤكد في هذا المقام بشكل قاطع قائلًا: "إذا ما تم تصحيح المتغير الانتقائي لنظرية الحقوق لصالح مضمون ديمقراطي لتنفيذ الحقوق الأساسية فليس من الضروري الوقوف ضد الليبرالية ١، ذات المضمون الأكثر إيجازا ومجابهتها بنموذج يُدْخِل حقوقًا جماعية بعيدة عن المنظومة"(١٠٢).

ويرى ويل كيمليكا من جانبه أن على الليبرالية أن تدافع عن الأقليات عندما يكون ذلك ضروريا، وذلك حتى تتمكن من أن تعيش حياتها بطريقتها. إلا أن الدفاع عن هذه الحقوق يكون مشروعًا فقط عندما يتم من خلاله حمايتهم من التدخلات الخارجية، ويتم التوصل إلى أكبر قدر من المساواة في التعامل بين المجموعات المختلفة. أما الشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يكون مقبولًا على الإطلاق هو أن تقوم جماعة، مهما كانت صغيرة، بتقييد الحريات الفردية على أعضائها، وأن تجبرهم على أن يحيوا بطريقة لا يريدونها.

ومع هذا، فإن تلك القضايا المطروحة على المستوى القانوني السياسي لا تستنفد الجوانب المختلفة لمشروع الثقافة البينية، ومن هنا يصبح من الضروري تأمّلها من منظور آخر، ألا وهو المنظور الأخلاقي. وسوف نفعل هذا متخذين في ذلك منطلقًا، وهو بعض وجهات نظر سالز تايلور.

---

(102) Jürgen Habermas, "Luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en *Estudios Internacionales,* 9 (1994), 5-25, concretamente, p. 10.

مشاكل أخلاقية لمشروع الثقافة البينيّة:

في إطار النقاش الدائر حول التعدّدية الثقافية، نجد أن تايلور هو الذي طرح، وبوضوح شديد، السؤال حول القاعدة النفسية الاجتماعية والأخلاقية للمطلب القانوني، وكذا السياسية، بالاعتراف بالثقافات المختلفة، ففي بحثه الشهير المُعنوَن "التعدّدية الثقافية وسياسة الاعتراف" يطرح الموضوع على النحو التالي: إذا ما كان هناك مجتمع سياسي يضم ثقافة مسيطرة وثقافات أخرى مهمشة، بالمقارنة بالثقافة المسيطرة، فإن الأشخاص الذين تشكّل هذه الثقافات المهمشة جزءاً من هويتهم يرون هذه الهوية وقد ضعفت، كما قل تقديرهم لذواتهم، وبالتالي يمكن القول إن الاعتراف الجمعي بالثقافة التي ينتمي إليها شخص تصبح ضرورية، وذلك حتى تدعم هويته ويتنامى تقديره لذاته. فهل يتم الانطلاق من ذلك أن الاعتراف الجمعي بالثقافات هو مطلب أخلاقي سياسي من أي مجتمع يساعد على تأكيد كبرياء الشخص؟

وللإجابة عن سؤال مثل هذا من المناسب – في نظري – أن نواجه مسبقًا قضيتين: ١- كيف يتم تشكيل هوية الأفراد وما هو وزن الانتماء، في هذا التشكيل، إلى مجموعات ثقافية؟ ٢- وإذا ما أمكن القول إن الثقافات جديدة مثلها مثل الأشخاص، أو أن الأمر إذا ما تعلّق بالثقافات فإننا لا نتحدث عن كبرياء بل عن إمكانية إسهام هذه الثقافات ببعض القيم في حزمة الموروث الثقافي التي من المؤسف التخلي عنها. سوف نحاول الإجابة عن هذه القضايا.

بناء الهويّة الشخصيّة:

يرى تايلور أن هوية شخص ما تنشأ من محاور ثلاثة، أولها هو المحور الأخلاقي وهو- سيراً في هذا على رأي إيريك إريكسون E.Erikson – عبارة عن تعريف بذاته، وهو تعريف ضمني، يجب على الإنسان أن يتمكن من تحديده في أثناء فترة تحوّله إلى شخص ناضج، وأن يواصل إعادة تعريفه من جديد على مدار حياته". إذ دون هوية مستقرة يشعر المرء أنه على شفا أزمة، لأن هويته تُحدّد بشكل ما أفق حياته الأخلاقية: أي الشيء المهم في حقيقة الأمر بالنسبة له، وما يؤثر عليه بشكل عميق، وما هو غير ذلك. هذا الصنف من الهوية هو شرط أساسي لصحة وسلامة الشخص[١٠٣].

(١٠٣) شارلز تايلور "الهوية والاعتراف" ٣- المجلة الدولية للفلسفة السياسية ٧ (١٩٩٦م) ص١٠.

ومع هذا، فإن بداية العالم الحديث تعني ثورة بالنسبة لمفهوم الهوية، إذ يضاف إلى فكرة الهوية، كأفق أخلاقي يسمح لنا بأن نحدد ما يهمنا، ما أطلق عليه تايلور من عبارة، ربما كانت مصيبة بشكل كبر أم صغر، "الهوية الشخصية" بمعنى أنها ما يتمثّله الفرد على أنه جزء منه بالمعنى الذي أشار إليه هردر Herder.

وخلال الأزمنة السابقة نجد أن الوضعية الاجتماعية التي يولد في إطارها الشخص هي التي تضعه في الدرجة، والتي بمقتضاها يتمتع "بالشرف" أو لا. وهنا نجد الشرف يتطلّب عدم مساواة، ذلك أن من يحظون بالشرف هم الأعلى، وعدم المساواة تولد مع الميلاد، فكل فرد يحصل على هويته من الوضع الاجتماعي الذي ولد فيه، لكنه لا يبتنيها لنفسه ولا يفاوض عليها، إذ الهوية التي ترتبط بالجماعات التي تنسب إليها هي هوية سابقة على العصر الحديث.

أما العالم الحديث فقد أدى إلى ظهور فكرة الكرامة dignidad التي ترتبط بالمساواة بين كل أفراد البشر، وفي هذا المقام نجد أن الخطاب الكانطي العام universalista هو الذي يقدّم الأساس الفلسفي للفكرة القائلة إن كل شخص مساو للشخص الآخر في الكرامة. وهنا فإن الهوية في هذا المقام لا تأتي من الوضعية التي يُولد عليها المرء، بل يجب أن يتحمّل الشخص مسئوليتها ولا تُفرض عليه. وبعد ذلك جرى إلحاق الثورة التعبيرية expresivista بالمفهوم السابق، وهي ثورة تدفع كل فرد أن يتعرف على ملمحه الإنساني، وأن ينفّذه بكل أصالة وصدق. إنها إذن الهوية من حيث تمثل الفرد نفسه لها.

على كل شخص إذن أن يبحث عن هويته لأنه هو الذي يجب أن يقبلها، لكنه في الوقت ذاته يحتاج محورا ثالثا: أن يعترف الآخرون بهويته، وخاصة ما أطلق عليه "الآخرون من ذي الأهمية،" أي هؤلاء الذين يهمونه ويساعدونه على تحديد هويته. إنها هوية تقولبت بناء على الآفاق الثلاثة: الأخلاقي والشخصي واعتراف الأفراد المهمين بالنسبة له بهويته، وهي هوية "تنقل الأفق الأخلاقي من سجل المصير إلى سجل التفاوض والكفاح من أجل الاعتراف"[١٠٤]. نحن لا نؤتى الهوية بل نعمل عليها، ومن هنا أهمية الصراعات الاجتماعية التي تتم من أجل الحصول على اعتراف الآخرين به من الذين يهمونه.

---

(١٠٤) المصدر السابق ص١٤.

اختيار الهويّة الشخصيّة:

إذا ما أخذنا بما قاله تايلور في عباراته السابقة، فإننا مجبرون على الاعتراف بأنه لكي يتم بناء هوية حديثة فنحن في حاجة إلى اعتراف الآخرين الذين يهموننا بنا، ومن الضروري أيضًا أن يختار الفرد بنفسه ويعيد تحديد هويته. ولهذا فإنه سوف يتسلّح بحسّ الانتماء إلى مجموعات مختلفة، أي بمجموعة النساء البيضاوات والمسيحيات والأوربيات والمعلمات وعدد لا يحصى من الجماعات. غير أنه في المجتمع الحديث نجد أن كل فرد هو صاحب الحق ليقرر أي انتماء يراه ليحدد هويته، وما هي الانتماءات التي تبدو ثانوية عنده بالمقارنة، وكذا فيما يتعلّق بالجماعات التي يجد نفسه على استعداد للكفاح حتى تعترف به، وما هي تلك التي لا تهمه.

في هذا المقام، من المفيد للغاية أن نتذكر أنماط الانتماء التي تحدثت عنها إيرش إم. يونج Irish M. Young، ترى المؤلفة أن كل شخص يمكن أن ينتمي إلى الأنماط التالية من الجماعات: ١ـ ملحقون مختلفون بمعنى مجموعات من الأفراد تجمع بينهم صفة مشتركة، ٢ـ الاتحادات، أو جماعات من الأفراد الذين يتّحدون اختياريا، ٣ـ جماعات في المجتمع لا تتحدد ملامحها فقط من حيث وجود سمة مشتركة فيما بينهم، بل لأن الجماعة تتقاسم فيما بينها الشعور بهويتها المشتركة، كما أن الجماعات الأخرى تراها كجماعة. وعادة ما تكون في مثل هذه الحالات عبارة عن جماعات مهمّشة مثل ذوي العاهات أو الفقراء أو السود أو النساء أو الشواذ جنسيًا، التي كان عليها أن تكافح من أجل الاعتراف بها، وبالتالي تحدد ملامحها – كما تقول يونج – طبقا لمفهوم خاص للتاريخ، وكذلك لطريقة فهمها للعلاقات الاجتماعية والشخصية[١٠٥]. وحتى يتم تكوين جماعات اجتماعية فلا يجدي في هذا المقام نموذج العقد الذي هو – مع كل هذا – المفتاح الأساسي للاتحادات التطوعية.

يمكننا القول في ظل هذا الصنف من التصنيف إن المجتمع المتعدد الطبقات والسابق على العصر الحديث، حيث الأفراد فيه لا يكادون يستطيعون التفاوض على هويتهم، فإن الفئات المرتبطة ببعضها والجماعات التي لا ترتبط بنموذج العقد هي المصادر الجوهرية لتحديد هوية الأفراد. فالفلاح المُستعبد والمرأة واليهودي هي فئات محددة بوضوح من قبل الآخرين، .كما أنها تحدد هويتها انطلاقًا من هذا الاعتراف، إنها تحدد هويتها بنفسها. ومع هذا، ففي العالم الحديث وفي عقر دار الديمقراطية الليبرالية نتساءل أليس الفرد نفسه هو صاحب الحق المشروع

(105) Iris Young, "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", en *Ethics,* 99, no. 2, 1989, 250-274; *Justice and the Politics of Difference,* Princeton University Press, 1990.

في أن يقرر الجماعة التي إليها ينتسب، لأنه يشترك في بعض الصفات مع بعض الأشخاص، وما هي الجماعات التي تمنحه هويته الحقيقية لأنه يحدد هويته انطلاقًا منها؟ أليس هو الذي يجب أن يقرر اختيار أي من سماته – السلالية أو الجنسية أو ثقافة الانتساب أو الأمة أو الدين- التي هو على استعداد للدخول "في كفاح من أجل الاعتراف بها" وما هي السمات التي لا تدخل في هذا؟

وحقيقة الأمر هي أن الشخص يمكن أن يشعر أنه مرتبط بذوي جنسه أو سلالته أو الوحدة السياسية، وذلك للمشاركة في هذه السمات، أي وكأنه يشكل جزءًا من ملحق، لكن علينا أولًا أن نعطي الكثير من قوة تحديد الهوية لمجرد المشاركة الحرّة في جماعة مهنية أو حزب سياسي أو منظمة مدنية أو جماعة من المؤمنين، وذلك لأنه يعلي من شأن العلاقات التي أقامها بحرية، وبحرية أيضًا يمكنه أن يقوّضها.

ومن هنا، فإن إحدى الصعوبات الكبرى في باب الهويات الجماعية في العالم الحديث تتمثل في أنها ترتبط بأن الأفراد الذين يشكلونها يمكن أن يتوفروا على شعور قوي بالانتماء من خلال اعتراف الآخرين بهم، ذلك لأنهم يعتبرون أن هذه السمة ضرورية حتى يستمروا في تطوير هويتهم. لكن ما الذي يحدث عندما نرى جزءا من هؤلاء الذين يتوفرون على هذه السمة لا يقدرونها حق قدرها مقارنة بسمات أخرى في عملية تشكيل ذواتهم، وبالتالي يشعرون بأن عليهم ضغوطًا وأنهم مجبرون، بينما يعمل آخرون على إضافتهم في دائرة كفاحهم من أجل الاعتراف؟

من حقائق الأمور أيضًا أن شخصا يمكن أن يعرف أنه مهمش سواء بالجنس أو السلالة أو الوحدة السياسية، ولكنه ليس أقل من أناس آخرين يحددون انتماءهم على أساس الجنس أو السلالة أو الوحدة السياسية من هؤلاء الذين يفترض أنهم مهمشون، وذلك بغية الوصول إلى اكتساب الأهمية الاجتماعية والوصول إلى قوة لن يستطيعوا التوصل إليها بطريقة أخرى. ولما كان هؤلاء الأفراد في حاجة إلى أن ترافقهم هذه الجماعة الاجتماعية في "الكفاح من أجل الاعتراف" فإنهم يبتزّون هؤلاء "غير الواعين" سواء من خلال "الرشوة prebendas" أو من خلال القسر الأخلاقي أو الجسدي. وكلا الإجراءين لا يمتّان إلا بصلة بعيدة للهوية المرتبطة بما هو حقيقي، ذلك أنه لا يمكن أن يُفرض على أحد، انطلاقًا من مثالية هذه الأصالة، كيف يجب أن يكون.

وعلى المجتمع العادل أن يحمي المجموعات الثقافية من التعدّيات الخارجية، كما يجب عليه حماية حريات مواطنيه، حتى يقرروا بحرية إلى أي جماعات يريد الانتساب، ومع أي منها

يشعرون أنهم جزء لا يتجزأ. وفي هذا المقام نجد أن المشاكل المتعلّقة بالتعددية الثقافية أكثر سهولة من تلك المشاكل الناجمة عن القوميات، هذا إذا ما فهمنا "ثقافة" بالمعنى الذي أشرنا إليه في السطور السابقة. ففي المجتمعات التعدّدية هناك سهولة نسبية في الانخراط في مجموعة دينية أو أخرى، أو في جماعة ثقافية لديها مفهوم مشترك للحياة، أو أخرى. ومن السهل أيضًا الخروج من هذه الجماعات، ويمكن لباقي أعضاء الجماعة مواصلة مشوارهم رغم خروج البعض. غير أن الصعوبة تكمن في التوجهات القومية، ذلك أنهم يحتاجون لهؤلاء الذين يعيشون علي ارض ، وقد فرضهم - ولا مناص من ذلك - جزء من هذه الجماعة.

وعندما نتناول ذلك الجانب الخاص بمشاكل التعدّدية الثقافية، فإن الشكل الذي يجب أن تتخذه دولة تدافع عن فكرة الهوية المرتبطة بالأصالة هو الذي يحمي بشكل أفضل الاستقلال الذاتي للمواطنين، وهذا يتطلب إطار دولة يتقبل الشكل الأخلاقي له على الأقل فيما يسمى الليبرالية الشاملة.

الشكل الأخلاقي للدولة: الليبرالية الراديكالية

عندما نؤكّد على وجود نماذج مختلفة لليبرالية، فهذا أمر ليس فيه أصالة كبيرة، إذ هو مثلما نقول، أنماط مختلفة للاشتراكية. ومع هذا نجد بعض المؤلفين، مثل دوركن أو شارلز لامور أو رولز، الذين سلّطوا الضوء بشكل خاص على محاولة الكشف عن النواة الأخلاقية لليبرالية، أي ذلك المفتاح الذي يعتبر أساسًا سمة فكر ليبرالي. واعتقد هؤلاء أنهم عثروا على ضالتهم التي تتمثل في حيادية الدولة، بمعنى الاقتناع بأن الدولة الليبرالية يجب أن تكون محايدة إزاء المفاهيم المختلفة للإنسان وللحياة الطيبة التي تدافع عنها الجماعات المختلفة المتعايشة في كنف الدولة. وهذا يستتبع ممارسة ما يسمى "بسياسة استبعاد" الاختلافات: أي أن الدولة لا يمكن أن تحدد ما الذي يمكن أن يكون عليه البشر أو تحدد السمات التي تميّز بني البشر، وتعمد إلى دعمها، فلو فعلت ذلك فإنها تدخل في باب اختيار أنثروبولوجيا محددة، وتعامل الأنثروبولوجيات الأخرى بشكل فيه تفرقة. ويطلق على هذا الصنف من الليبرالية "ليبرالية سياسية".

ترفض الليبرالية السياسية بوضوح النظر لنظريات فلسفية مثل نظرية كانط أو ميل Mill على أنها نظريات مناسبة في باب بناء القاعدة الأخلاقية للدولة الليبرالية، ذلك أنها غير محايدة على الإطلاق. ترى الفلسفة الليبرالية لكانط أن جوهر الشخص هو استقلاله الذاتي، ويسلّط ميل Mill الضوء على الطابع الفردي للبشر، وهاتان السمتان لا تعتبرهما جماعات اجتماعية

أخرى من محدِّدات البشر، أو أنهما من السمات ذات القيمة الكبيرة. وفي هذا السياق نجد أن توجهات مثل التوجهات التقليدية والاتحادية وبعض الجماعات الدينية وبعض الجماعات التقدمية لا تولي اهتمامًا كبيرًا للاستقلال الذاتي والطابع الفردي، ومن هنا فإن الدولة الليبرالية المحايدة – أي الليبرالية من المنظور السياسي – يجب أن تنحي جانبًا تأكيدات أنثروبولوجية، وأن تقنع بدورها في حماية الحرّية الخاصة والرفاهية الشخصية وأمن المواطنين.

فأن تكون هذه الحيادية أمرًا ممكنًا أو لا، فهذا لا يهمنا الآن، بل الأهم هو محاولة فهم كيفية اختيار المواطنين لهويتهم في مجتمعات حديثة إذا لم تحاول الدولة أن تحمي استقلالهم الذاتي إلى أقصى درجة، وأن تعرف كذلك كيف أن سمات أخرى يمكن أن تكون على هوى ورضا كل مجموعة، وأن الاستقلال الشخصي ضروري لقولبة الهوية التي بدونها لا يمكن للشخص أن يتموقع في الحياة، ويعرف ما الذي يمكن أن يقيمه وما لا يستحق ذلك – لا أتخيل تمامًا كيف يمكننا أن نأخذ على مأخذ الجد أن كل شخص هو الذي يجب أن يختار ويفاوض على هويته، وهو لا يتمتع بالاستقلال الذاتي بشكل كافٍ ليقوم بذلك.

وفي هذا المقام أدرك أن الشكل الأخلاقي الخاص بالدولة يجب أن يكون "الليبرالية الراديكالية"، وأن تكون هذه الدولة على استعداد للدفاع عن أمر لا مناص منه للتعايش، ألا وهو الاستقلال الذاتي للأفراد. وإذا ما كان على الأفراد أن يختاروا هويتهم والتفاوض بشأنها، فإن على الدولة أن تختار هذا الشكل الذي يسمح بالتعايش بين أقصى قدر ممكن من أنماط الحياة، مثلما هو الحال في الدفاع عن الاستقلال الذاتي، حتى يتمكن الشخص الناضج من اختيار شكل حياة فيها تبعية شريطة ألا يكون الدخول في هذا القالب لا رجعة فيه.

وإلى جانب الحرّية الخاصة ورفاهية الأفراد وأمن المواطنين يجب على السلطة السياسية حماية الاستقلال الذاتي، لكن هذا لا يعني إنكار التسامح، ذلك أن من يرغب نمطًا معينا من الحياة – التابعة – كما سبق القول، يمكن أن يقوم بذلك، شريطة ألا يجبر الآخرين، وأن تكون هناك الإمكانيات لمغادرة الجماعة وقتما يشاء.

لا أعتقد أن مثل هذا الصنف من الليبرالية التي تدافع عن الاستقلال الذاتي للأفراد يمكن وصفه بأنه "الليبرالية المتفهّمة comprehensivo" ذلك أن مثل هذا يعني الحديث عن نظريات ترسم مشروعا متكاملًا للحياة الطيبة، وبالتالي سوف تكون نظريات تتعلق بما هو طيب bueno. الاستقلال الذاتي لا يتمثل – رغم ما يقول به رولز – في وضع مشروع للحياة الطيبة، بل التأكيد فقط على أن كل شخص يجب أن يقولب هويته، وذلك بتوافق الآخرين الذين هم مهمّون بالنسبة له. وهنا فإن الشكل الذي يليق بالدولة الليبرالية التي تحمي

الاستقلال الذاتي هو أن نطلق عليه الشكل "الراديكالي"، وليس الشكل المتفهّم comprehenivo. وهنا نتساءل: أي دور يلعبه الانتماء إلى ثقافة بعينها في تحديد هذه الهوية التي اختارها الفرد؟

هل كل الثقافات على الدرجة نفسها من الجدارة؟

Dignided

يطرح تايلور في كتابه عن التعدّدية الثقافية مشكلة ثانية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بقولبة الهوية الشخصية: أنها قضية تتعلّق بما إذا كان يمكن القول إن كل الثقافات متساوية في الاحترام كأساس يحتّم ألا نتركها للضياع. وهنا يقول تايلور، عن حق، بأنه عندما يكون هناك شخص يحدد هويته انطلاقا من ثقافة ويطالب بحماية هذه الثقافة فإنه لا يرغب فقط في التبعية لها، ولا يرغب فقط أن تترك لتعيش رغم أنها تعتبر أقل، بل إنه يطلب بأن يتم الاعتراف باحترام ثقافته. هل يمكن القول إذن إن جميع الثقافات جديرة بالاحترام، ذلك أن الأشخاص الذين يكتسبون هويتهم انطلاقًا منها محترمون كذلك؟

هنا أرى أن هذه القضية يمكن أن يتم تناولها من منظورات متعددة، وبنتائج مختلفة. فمن المنظور القانوني يمكن القول إن المشكلة ليست الاحترام بل هي حقوق الأفراد في إمكانية مواصلة الاتساق مع ثقافتهم وحقوقهم التي يجب على الدولة الليبرالية أن تحميها. وفي هذه الحالة فإما أن نعترف ببعض الحقوق للأقليات الثقافية مهما كانت قيمة ثقافتهم (كيمليكا Kymlicka) بحيث لا يكون هناك ضغط داخلي على أعضائها. وإما أن ندعو الجماعات المختلفة أن تكافح من أجل الاعتراف بحقوقها وهذا ما يقول به هابرماس. وفي هذه الحالة نجد أنفسنا نقنع بإمكانية الوقوع، "بفعل الأمر الواقع" أكثر من الاقتناع بالصلاحية وبالعقلانية الصحيحة، ذلك أن المجموعات القوية سوف تحصل على الاعتراف بها، أما الضعيفة فلا.

عندما نطرح المشاكل من منظور الحق فقط، نجد بعض الجوانب غير الملائمة مثل هذه، إضافة إلى أن هذه الطريقة في التعامل تغوص بنا بالضرورة في إطار المصادمات. وهنا نجد أن بعض الثقافات تتبع ممارسات تعتبرها الليبرالية غير مسموح بها، مثل التمييز ضد المرأة، ورفض أن يتلقى الأطفال في مرحلة عمرية معينة تربية غير التي تقدّمها الجماعة بشكل حصري... إلخ. وفي مثل هذه الحالات نجد المناقشات القانونية قد انتقلت إلى هذه الأرض الشائكة، "حتى متى؟" وهي منطقة متأزّمة على الدوام، ذلك أنه إذا ما اعترفنا بأن الأفراد الذين هم من تلك الثقافات يحصلون على هويتهم منها، وهذا هو السبب الذي من أجله نريد

الدفاع عنها بالاعتراف بالحقوق الجماعية، فإننا سوف نفتقد الحجة المقنعة التي يقوم عليها موقفنا بمنع ممارسات محددة.

ولهذا فإنني أطرح أمر النظر لمسألة حياة ثقافات بعينها أم لا من منظور ليس قانونيا في المقام الأول، بل من منظور هرمينوطيقي وأخلاقي، وأن يكون هذا المنظور نابعا من عالم الحياة. ولهذا من الملائم أن نتذكر في المقام الأول بعض ملامح طبيعة الثقافات.

فمن حيث المبدأ، نجد أن الفكرة القائلة بنقاء الثقافات وافتراض عدم الجمع بين مثاليات الحياة الطبية التي تقدمها فكرة عارية عن الصحة، فكل ثقافة هي في واقع الأمر تعددية ثقافية، مثلما هو الحال بالنسبة لكل واحد منها، أي أن كل فرد متعدد الثقافة.

تولد الثقافات مثلما تولد التقاليد، ثم تتحوّل، ويمكن أن تموت عندما تفتقر للقدرة على مجابهة التحديات الجيّدة التي يطرحها السياق المحيط. لكنها لا تولد ولا تتحوّل وهي منعزلة عن بعضها بشكل راديكالي، بل يحدث العكس تمامًا، إذ هناك بعضها يولد من البعض الآخر، أو أن تتحوّل، وعندما تشعر بعدم قدرتها على مجابهة السياق، تأخذ من ثقافات أخرى عناصر أكثر ملاءمة لمواجهة التحديات الجديدة. تتمثّل عملية "دمج الآفاق" التي يتحدث عنها جادامر Gadamer في أنها واقع وأنها ثقافة تبرهن على تفوقها مقارنة بأخريات في بعض الجوانب عندما تشعر الثقافات الأخرى بأنها مجبرة على أن تتخذ لنفسها بعض العناصر منها للرد على التحديات الاجتماعية، لأنها لا تجد في ذاتها عناصر كافية، وليس عندما نحاول بشكل مسبق أن نحدد أيا منها هو أكثر تفوقا على الآخرين.

ولهذا أدرك أن الأمر لا يتمثّل في محاولة تقصي ما إذا كانت الثقافات لها نفس درجة الاحترام أم لا، أو ما إذا كانت هناك ثقافات دنيا وثقافات عليا. الأمر الذي ننصح به هو أن نتخذ وجهة نظر محدّدة حتى نواصل بعد ذلك مع التأكيد الذي قال به تايلور من "أنه ربما من الضروري أن تكون هناك غطرسة عليا وذلك ليتم بشكل مسبق استبعاد إمكانية أن الثقافات التي أسهمت بأفق له دلالته بالنسبة لعدد كبير من البشر من مختلف السمات والأمزجة فترة زمنية طويلة – أو بمقولة أخرى هذه الثقافات التي حددت مفهومها للخير والمقدس والمفضل – يمكن أن يتوفر لديها شيء يستحق إعجابنا به واحترامنا له، حتى ولو كان وسط الكثير مما لا نريده ونرفضه"[١٠٦].

---

(106) Charles Taylor, *El multiculturalismo y la "politica del reconocimiento"*, p.106.

يجد المرء في الثقافات المختلفة وفي ثقافته هو جوانب تستحق الاحترام، وهي جوانب "يجب حمايتها"، وجوانب أخرى غير مرغوب فيها. إذ يمكن لإنسان غربي أن ترى بعض السمات غير مرغوب فيها في ثقافة خرجت في سياق الوقت بالنسبة لما هو مهم، وإنما بالنسبة لما هو عاجل، وهي ثقافة ضالعة في عملية تقدم مفترض غير محددة، ولا يمكن لها أن تتوقف بمقتضى قانون "نهاية المطاف"، وهي ثقافة مستعدّة لتدمير الإطار الطبيعي لها بغية زيادة الرفاهية لعدد قليل، كما أنها ثقافة عمياء أمام الجوع الذي يعاني منه قطاع مهم من بني البشر. وخلاصة القول نشير إلى أن النقد الذاتي هو الطريق الأمين صوب الحكمة. لكن ألن يكون من الأفضل أن نلجأ أيضًا إلى وسيلة أخرى لاكتشاف السمات الجديرة بالاحترام، وتلك الأخرى غير المرغوب فيها، وتلك الأخرى التي يمكن أن نُعمّمها؟ أليس من الأجدر أن نلجأ إلى حوار بين الثقافات، وهو حوار كان موجودا ولا يزال؟

إن الإبقاء على الحوار بين الثقافات والتشجيع عليه، وبشكل لا يضيع فيه ثراء إنساني، هو واجب على أي مجتمع يضع مواطنيه موضع الجد، وكذا مواطني العالم. ومن هنا فإنني أرى – إزاء ما يعتقد هابرماس وآخرون – أنه من المهم أن نتساءل عن قيمة الثقافات، لأننا لا نحمل الكثير من الثراء البشري حتى نقبل بها أو نرفضها انطلاقًا من القوة التي عليها المدافعون عنها. فاللجوء إلى القوة هو النقيض تمامًا للجوء إلى العقل.

انطلاقًا من ماذا يمكن تحديد ما يضفي صفة الإنسانية وما ينتزعها؟

حتى نتبيّن المنطلق الذي بمقتضاه نحكم على ما هو مقبول وما هو مرفوض، فيما يتعلّق بما يضفي صفة الإنسانية وما ينتزعها، نجد أن هناك بعض التقاليد الأوربية التي تدعونا – كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في البداية – إلى التمييز بين نوعين من القضايا الاجتماعية: القضايا القانونية التي تشكل الحد الأدنى من الواجب الأدبي deontologico المتفق عليه، والقضايا المتعلّقة بالحياة الطيبة، والتي توجد حولها اختلافات في المجتمعات التعدّدية.

القضايا الأولى هي قضايا مطلوبة من جميع الجماعات، بمعنى أنه إذا ما أُهملتْ فقدت عيونها، كبعد إنساني، أما القضايا المتعلّقة بالحياة الطيبة فهي ترتبط باختيارات الأفراد والمجموعات، وهي خيارات جماعية في مجتمع متعدد.

وحقيقة الأمر أن خيارات الحياة الطيبة، سواء كانت ذات طبيعة دينية أو فلسفية، هي التي تقدّم لكل شخص ولكل جماعة الأسس الداعمة لقبول الحد الأدنى للعدالة، كمكوّن في طريقة

تصوّر هذه الحياة الطيبة. لكن الأمر المؤكد أيضًا هو أن كل عرض للحياة الطيبة يجب أن يتأمل جيدًا عندما يرى أن بعض الحدود الدنيا تبدو غير مقبولة عنده، وأن يرى فيما إذا كان الطرح خاطئًا أو أن العكس هو ما حدث، وبالتالي لديه الذرائع لتقديم طرح أكثر عدلا من الطرح المقبول عامة وأكثر إنسانية. غير أن تأمل الموقف على هذا النحو يتطلب أن نأخذ عملية بناء المجتمع مأخذ الجد، ويتطلب أيضًا الرغبة في النجاح أكثر من مجرد التوافق.

هنا نطرح السؤال التالي: من أين تنشأ أدني الحدود الدنيا وكيف تتجسد في مجتمع تعددي الحدود الدنيا والحدود القصوي؟

للإجابة عن هذا السؤال نجد أن أبرز الأقلام المتخصصة في فلسفة الأخلاق السياسية تخرج علينا بأفضل ما عندها. أنها الحالة الشهيرة لليبرالية السياسية التي تعمل على وضع الحدود الدنيا والقصوى في مجتمع به تعددية معقولة.

يرى رولز أن الحدود الدنيا تنبع من الثقافة السياسية العامة لمجتمع تحكمه الديمقراطية الليبرالية، ومن منطق فهم "الثقافة السياسية العامة"، على أنها المؤسسات السياسية لنظام دستوري، وكذا التقاليد العامة لتفسيرها (بما في ذلك السلطة القضائية) وكذا النصوص والوثائق التاريخية المعروفة للجميع.

وعندما يتم أخذ هذه الحدود الدنيا في إطار مفهوم أخلاقي للعدالة، يكون من الممكن إقامة حوار مع الثقافة الاجتماعية لذلك المجتمع، انطلاقًا من فهم مصطلح "الثقافة الاجتماعية" على أنه الحياة اليومية، أي حياة الاتحادات (مثل الكنائس والجامعات والحركات)، وتلك المكوَّنة من نظريات فلسفية وأخلاقية) التي تشكل جزءاً من "الخلفية الثقافية" للمجتمع المدني. ويهدف هذا الحوار إلى الكفّ عما إذا كان من الممكن التوصّل إلى "وفاق مضفّر" بشكل يجعل من الممكن للنظريات المعقولة أن تقبل النواة الأخلاقية السياسية للعدالة من حيث هي قالب، أو من حيث هي جزء لطريقة مقبولة.

ومع هذا فإن هذه الطريقة في وضع الحدين الأدنى والأقصى تُضفي ميزة على إسهام الموروث السياسي، مقارنة بالموروثات الاجتماعية، رغم أنه قد يتم التأكيد على أنه يوجد في أعماق التراث السياسي أجزاء من الثانية. أليس من الممكن أن نجد بالنسبة للحدود الدنيا مصدراً منبعه المجتمع نفسه، والذي نجد فيه التراث السياسي جزءاً منه؟ أليس من الممكن أن ندلف إلى أعماق عالم الحياة اليومية ونخرج منها جذراً قاعديًا يعتمد عليه الحد الأدنى؟

هناك رواية للأخلاقيات التأملية جرى عليها تمحيص شديد منذ أن ظهرت للوجود خلال عقد السبعينيات، وتم إثراؤها بعدد من الإسهامات التي جاءت من مختلف القارات. كل هذا سوف يكون عنصراً مساعداً لنا لنكتشف ما جئنا نبحث عنه.

الأخلاقيات الخاصة بالثقافة البينيّة:

تدخل الأخلاقيات التأمليّة discursivo في إطار التراث القديم للحوار، الذي ينطلق من أمانته لتراث يهودي، ويضع قيمة كبيرة للكلمة في الحياة الإنسانية، وبالتحديد للكلمة في إطار الحوار، والتعاون في البحث عن الحق والعدالة. وليس من الصعب أن نرصد في هذا التقييم للحوار تأثيرات سقراط، وكذلك أن نكتشف في أخلاقيات الخطاب ثلاثة أبعاد: البُعد الديني، أي اليقين المسيحي بأن الروح تعبّر عن نفسها في مجتمع، وهناك بعدان آخران لهما أصول فلسفية أولهما التأكيد الكانطي بأن ما يمكن أن يكون مطلبًا أخلاقيًا هو ذلك الذي يقبل التعميم، أما الثاني فهو التيار الهيجلي القائل إن كل فرد يصير شخصًا من خلال الاعتراف الذي يأتيه من خلال الآخرين.

وعندما يتم تأطير أخلاقيات الخطاب في سياق هذه التقاليد، فإنها تكتشف عن أكثر من ملمح للأخلاق الإنسانية ألا وهو أنه لا يمكننا أن نقول إن هناك قاعدة عادلة إذا لم نستطع القول إن كل هؤلاء المتأثرين بها على استعداد للإقرار بأنها قاعدة جيدة، بعد حوار جريء في ظل ظروف الندّية. فالقواعد التي تحبّذ فقط مصالح مجموعة أو عدة مجموعات على حساب الأخريات إنما هي قواعد غير عادلة، كما أن المجتمع الذي يسير على نهجها دون العمل على تغييرها هو أيضًا مجتمع غير عادل.

وحقيقة الأمر أننا وضعنا هذا التأكيد الذي ترجع أصوله إلى ثقافات مختلفة على بساط البحث بكل وضوح. وبغضّ النظر عن الأصول فما يهم الفلسفة هو تبيان ما إذا كان هناك سبب كاف للدفاع عن ذلك أم لا، وهذا أمر يقوم به المدافعون عن أخلاقيات الخطاب في أبحاثهم، وبالتالي سوف نلخّص هذه السطور التالية لتكون بمثابة دليل بسيط: إنه أمر البدء في نقاش علني على المستوى الدولي حول متى تكون القواعد عادلة، والتأكد فيما إذا كانت هناك جماعة أو بلد تجرؤ على القول، من خلال الحجج، إن تلك القواعد التي تحبّذ مصالح مجموعات معينة على حساب باقي الأشخاص هي قواعد عادلة. وسوف ندرك كيف أن جميع المتحاورين سوف يحاولون البرهنة على أن ما يدافعون عنه إنما يرتبط بمصالح عامة، رغم أنه يمكن أن نكتشف على أرض الواقع والممارسة وجود عدم اتساق واضح بين القول والفعل.

عندما ننظر إلى المستوى الخاص بالعقلانية، أي الحُجج التي يتم سوقها يبدو من الصعوبة بمكان القبول بالتأكيد القائل إن القواعد عادلة عندما تكون في صالح ما هو عام، ومن الصعب في الوقت ذاته ألا نعترف بأن كل واحد من المتأثّرين بالقواعد هو محاور مقبول يجب أن يوضع في الاعتبار، من المنظور الحواري، عند وضع قواعد لها تأثير عليه. أما على مستوى ما بعد المستوى التقليدي والخاص بأمر تطوير الوعي الأخلاقي الاجتماعي الذي نعيشه، فإن مَن عليه تقديم الحجج من أجل الإقناع هو ذلك الذي يريد البرهنة على أن القواعد التي تؤثر سلبًا على جماعة أو أكبر هي قواعد عادلة.

يتحوّل الحوار بالتالي إلى مطلب لأي فرد يريد البحث عن أي من القواعد والترتيبات والمؤسسات عادلة. لكن هذا الحوار، الذي يُؤثّر من حيث المبدأ على أفراد بعينهم، يتطلب في آن معا فهم الموروثات الثقافية المختلفة للمتحاورين في الإطار الذي به تسهم في تحديد هوياتهم. وهنا نقول إنه من المستحيل تبيان أي المصالح هي مصالح قابلة للتعميم- وليست مقتصرة على فئة بعينها – دون أن نحاول فهم العناصر التي يستخدمها المتحاورون لتحديد هويّاتهم. ولهذا فإن حوار الثقافة البيئيّة ليست موضة، وإنما هو مطلب مسبق للعقل غير المحض.

العقل الإنساني ليس عقلاً "محضا" رغم ما يقوله كانط، وإنما هو عقل "غير محض"، كما أنه يتشكّل على مدار التاريخ من خلال الحوار – سواء كان حوارًا متعمدًا أو غير متعمد – بين الثقافات والتقاليد، والحجج والخبرات[١٠٧].

يطلب هذا العقل الاستمرار في زيادة معدل "عدم النقاء" إذن من خلال الحوار البيني بين الثقافات والفهم العميق للأشخاص الذين ينتسبون إلى مشارب ثقافية مختلفة، يمكن أن تظهر المواد اللازمة لبناء مجتمع عادل، سواء من الناحية السياسية أو على المستوى العالمي.

غير أن الاستعداد للحوار يعني أن يكون المرء على استعداد لقبول الظروف التي تجعله ذا مضمون، وانطلاقًا من هذا المنظور ليس من حق أي محاور أن ينتزع حق الحياة من المحاورين الافتراضيين له، أو أن يصادر عليهم حقهم في التعبير عن أنفسهم، أو أن يُحدد لهم مسبقًا مكانة أقل.

وهنا فإن الحدود الدنيا للعدالة هي تلك التي نراها داعمة في باب مساندة المتحاورين على الاستمرار في هذا على قدم المساواة مع الآخرين، وإذا ما ظهرت أي بادرة ثقافية تُعرّض هذه

---

(١٠٧) خيسوس كونيل "لغز الحيوان الخرافي" – مدريد Tecnos 1991.

الحدود الدنيا للخطر فإنها تدخل في باب الأمور المرفوضة والتي تستحق الإدانة. هذه الحدود الدنيا لا تنشأ من تراث سياسي محدد مثل الموروث الليبرالي، بل من عقلانية غير محضة دلفت إلى عالم حياة الثقافات المختلفة مع نهاية القرن العشرين. ومن هنا فلكي نتمكّن من تحديد هذه الحدود الدنيا، يصبح الحوار الفعلي ضروريًا بين الثقافات المختلفة، ولا يكون مفروضا عليها انطلاقًا من ثقافة سياسية محددة.

إذن يتعيّن على الدولة، انطلاقًا من الإطار الليبرالي الراديكالي الذي سبق أن أشرنا إليه، أن تضمن وجود مساحة عامة مستقلّة، يتم فيها حوار مفتوح بين مختلف الجماعات الثقافية ومختلف الاتحادات من كل صوب وحدب. ومن خلال الحوار يجب الكفاح من أجل اعتراف الآخرين بحقوقها، وليس هذا فقط بل الأهم هو الاستعداد المسئول لإيضاح أي إسهامات تقدّمها مقترحات هذه الجماعة أو تلك من أجل نمو الثروة الإنسانية، ذلك أن الثقافات، بالمعنى العام للكلمة، التي نشأنا فيها هي تقاليد لها دلالة، وليست هذه الدلالة هي الخاصة بالعدالة بل الحياة أيضًا. ومعنى هذا أن طرحها للحوار هو مطلب عادل وحاجة حيوية في مجتمعات يكون فيها المدلول sentido نادراً بشكل مؤلم.

الفصل السابع

التربية في إطار المواطنة تعلّم بناء العالم سويًّا

القيم المعاصرة:

أصبحت موضة في بلدنا خلال الآونة الأخيرة الحديث عن التربية في ظل القيم. وبفضل التوجيهات العامة التي صدرت عن LOGSE، إضافة إلى عناصر أخرى، تكاثرت الدورات واللقاءات والمقالات المتعلّقة بالموضوع، وكانت موجّهة في الأساس إلى مدرّسي المرحلة الأساسية والثانوية[١٠٨].

ومع هذا هناك فرق بين أن يكون أمر من الأمور موضة وأن يكون معاصراً. ففي الحالة الثانية نقول إننا نتحدّث عن أن موضوعاً ما يشكل جزءاً من كياننا العميق، ومن حياتنا الحميمة كما أنه مهم في حد ذاته، قد خرج إلى النور لسبب أو لآخر، وأخذ الناس يتحدّثون عنه. وهنا فإن أهميته لا تكمن في الأساس في أنه أصبح متداولاً وموضع حديث، بل في أنّه مكوّن ضروري للحياة الإنسانية لا ينفصل عن كياننا كأشخاص[١٠٩].

هذا هو ما يحدث في عالم القيم: التي هي مكوِّن لا غنى عنه بالنسبة للعالم الإنساني، ومن المستحيل تصوّر حياة دونها. وهذا هو ما يحدث بالنسبة للقيم الأخلاقية، ذلك أن الأخلاق "نحملها في دمائنا" إذ لا يوجد أي كائن بشري يمكن أن يتوقع أنه فوق الخير والشر كقيم أخلاقية، بل نحن جميعا أصحاب أخلاق ولا مناص من ذلك[١١٠]. حقيقة الأمر أنه لا يمكن لنا أن نفرّ من هذا الإطار الخاص بالأخلاق الذي يتوافق مع الإنسانية، سواء كان تصرفنا

---

(١٠٨) ترجع أصول هذا الفصل إلى نص لعديلة كورتينا وخوان إسكاميث واستبيان بيرث، جرت مراجعته وإعادة هيكلته، وهو نص بعنوان "عالم قيم" - بلنسية - مستشارية الثقافة - ١٩٩٦ الفصول من ١ إلى ٣؛ عديلة كورتينا "عالم القيم" سانتا في دي بوغوتا - El Búho 1997م.

(١٠٩) خيسوس كونيل "الأخلاقيات والإنسانيات" في "Velamayor" ـ العدد ٦ (١٩٩٥) ص ٦٥ـ٧١.

(١١٠) عديلة كورتينا "العمل الأخلاقي: دليل التربية الأخلاقية" مدريد - Santillana - ١٩٩٦م - ص١٠.

بمقتضى قواعد أخلاقية معينة، أو أننا تصرّفنا بطريقة لا أخلاقية قياسًا على تلك القواعد نفسها، سواء كانت الأخلاق عالية أو منخفضة، وسواء كان هناك توازن أم اختلال(١١١).

وهذا لا يعني أن القيم الجمالية (الجمال والأناقة) أو الدينية (ما هو مقدس وما هو تراسندنتالي) أو الصحية (الصحة والحيوية) أو الثقافية (المعرفة والبديهية) أو النفعية (ما هو نافع وما هو فعّال) ليست جوهرية، بل تلك القيم التي تبدو أنها معاصرة. وربما لأننا ندرك أنه انطلاقا من هذه القيم سوف ننظّم القيم الباقية بشكل يتّفق مع مطالب ذواتنا الشخصية، ذلك أنها تقوم بدور المكمّل للأخريات وليس بديلاً لها.

ومن هنا، من الضروري المسارعة في التربية على هذا الصنف من القيم، سواء كان ذلك من خلال "التربية الرسمية" أي من خلال المدارس، أو من خلال الأسرة أو الشارع أو وسائل الإعلام. ولكن لمّا كانت المهمة – الجذابة في حد ذاتها – تتّسم ببعض التعقيد، فمن الملائم أن نواصل محاولة تحديد ما هي هذه القيم وما هو نمط القيم التي تشكل الحياة الإنسانية – خاصة بالنسبة لهذا الكتاب – وما هي القيم الأخلاقية الخاصة بالمواطن ولماذا؟ فأن يكون المرء مواطنا فعليه تعلم كل شيء تقريبًا إضافة إلى تعلم ذلك ليس من خلال القانون والعقاب وإنما عن طيب خاطر. إن المساعدة في زرع الصفات (الثقافية وتلك المتعلّقة بالمشاعر) الضرورية حتى يتم تقبل قيم المواطنة عملية تتمثل في تربية المواطنة المحلية والشاملة. فلندخل إذن في هذا العالم شديد التعقيد إلى عالم القيم.

هل تعدّد الميول لا قواعد له؟ Sobre gustos no hay nada escrito

يتسم عالم القيم بصفة عامة بأنه عالم شديد التفلّت والتعقيد، حيث يبدو أن كل شيء فيه يبدو وأنه قد دخل في عالم ما هو ذاتي محض، أي عالم يقبل بعبارة "هذا يروق لي"، "وهذا لا"، "أرى ذلك جيداً ويرى هو ذلك سلبيا" ولهذا نجد أن المفكرين يتفادون الحديث في الموضوع.

ومع هذا فالأمور ليست بهذه البساطة، ولو كانت كذلك لم يكن أحد ليهتم بعملية التربية عن أشياء يطلق عليها "قيم" ترتبط بميول كل واحد. كما أن أساتذة تاريخ الفن لم يكونوا ليبذلوا جهودهم في الدفاع عن لوحة "الوصيفات Las Meninas" لبيلاثكث مهما

---

(١١١) خوسيه لويس أرانجورن "أخلاقيات" ضمن "الأعمال الكاملة" – مدريد – Trotta – الجزء الثاني.

كان رأي طلابهم فيها، ولم يكن للمشتغلين بالأدب أن يبذلوا كل ما في وسعهم لإثبات أن من الملائم قراءة رواية دون كيخوته.

وفي حالات مماثلة نجد أنه عندما ينام فرد بينما ينصت إلى "أنشودة السعادة" لبيتهوفن، يمكننا أن نظن أنه يشعر بإرهاق شديد، أو أنه لا علاقة له بموضوع الموسيقى، لكننا لا نتهم العمل بأنه ذو جودة أقل، ولن نرضخ قائلين إنها مسألة أذواق، حيث كل واحد له ميوله. ولهذا فأمام المثل الشعبي الذي سقناه كعنوان لهذا البند والذي ينادي بذاتية الميول مشيرا إلى أنه لا توجد قواعد، أي لا يوجد شيء مكتوب، وأنه من المستحيل النقاش، هناك من يصرّ على وجود بعض القواعد، ذلك أن "هناك ميولا تستحق الضرب بالعصا".

يأخذ بهذا المثل الشعبي الثاني كل هؤلاء الذين يبذلون الجهد في التربية، سواء كان ذلك في حقل الموسيقى أو الأدب أو الرياضيات (ذلك أن نفعية الحساب قيمة) أو الفنون التشكيلية أو الأخلاقيات. ورغم أن الأمر يتعلّق بأننا قد لا يمكننا أن نصل إلى الإجماع الممكن بالنسبة لموضوعات أخرى – رغم أن الإجماع نادراً ما يحدث وهذا ما يجب قوله – فإن من يهتم بقيم معينة مقتنع بأنها تستحق، وأن الأشخاص الآخرين سوف يسعدون بها طالما أمكنهم تذوقها في ظل ظروف معينة.

أضف إلى ما سبق أن مسألة القيم ليست فقط مسألة إدراك ذاتي للقيمة، بل هي أيضًا مسألة زرع الاستعداد المسبق والضروري لها لإدراكها وتذوقها. ولمّا كان الأمر مثل تذوّق القهوة أو طعم النبيذ الجيد، وبالتالي ينتهي الأمر بأن تكون هناك ذائقة انتقائية وقادرة على إدراك ما يستحق التقدير. التربية على القيم تتمثّل إذن في زرع هذه الظروف التي تساعدنا على التهيؤ لقبول قيم معينة، وبالتحديد تلك القيم التي نتحدث عنها في هذه الحالة، بالإشارة إلى أنها هي التي تشكّل المواطنة الكاملة. غير أنه أمام تأكيدات من هذا الصنف يبقى السؤال الكبير قائما: ما القيم؟

عالم القيم:

في مقال جميل كتبه خوسيه أورتيجا إي جاسيت بعنوان "مدخل قوة مميزة إلى estimative ما القيم؟" يذكر أنه عندما نواجه الأشياء نفكر فيها ونقارنها ببعضها بعضًا أو نصنّفها، وليس هذا فقط بل نقدّرها أو نقلّل من قدرها ونفضّلها أو نهملها: أي نقيمّها. وكما هو الأمر بالنسبة للقضايا الفكرية يبدو أنها بشكل أو بآخر يمكن أن تضع أيدينا على بعض الوقائع، أي أن المشكلة الكبرى بالنسبة لرصد القيم، يتمثل في ما إذا كانت ملموسة على أرض الواقع أو

أننا نخترعها. فإننا إذا ما أضفينا قيمة على الأشياء، أوتعرفنا فيها على قيمة ما فإنها تبدو لنا ذات قيمة مهمة

القضية معقدة إذن بين إضفاء سمات أو التعرف على سمات، فإذا ما قبلنا النظرية الأولى والتي بمقتضاها نخترع القيم، فعندئذ لا مناص من الذاتية. فكل جماعة وكل شخص وكل مجتمع سوف يُبدع قيمه الخاصة به، وهو يسير في طريق سيئ من خلال العمل على أن تقبل بها جماعات أخرى أو أشخاص أو مجتمعات. لكننا إذا ما قبلنا النظرية الثانية، أي تلك القائلة إن القيم فعلية ولهذا علينا القبول بها، عندئذ لن يُفهم السبب الكامن وراء عدم قدرتنا على تقديرها نحن معشر جميع الأشخاص، ولن يُفهم أيضًا أي قصور إبداعي ينبغي تجاوزه عند العمل على بناء العالم.

هل علينا أن نقف بسلبيّة أمام الواقع وأن نعمل على إزالة جميع العقبات التي تحول دون قدرتنا على رصد بعض القيم القائمة؟ أم أن قدرتنا الإبداعية تتدخل في الأمر ولو أن هذا لا يعني خلقها من العدم؟

هناك، في حقيقة الأمر، دراسات لا تعدّ ولا تحصى حول هذه القضايا، وبالتالي لا يمكن ذكرها جميعها في هذا السياق، وهنا لا مناص إلا من تقديم ما خرجتُ به من استنتاجات في هذا المقام، والتي أفصّلها في الخطوات الثلاث التالية:

١- القيم نافعة في واقع الأمر، ولهذا تجذبنا نحوها ونسعد بها. ليست محض إبداعي ذاتي، وهنا ننظر إلى تلك الأشياء التي تحمل نوعا من القيمة بأنها طيبة، مثلما هو الحال بالنسبة لمقطوعة موسيقية جميلة، أو ما يتعلق بمقترح فيه تحرّر. نعتبرها طيبة لأننا نكتشف فيها قيمة، وليس لأننا قررنا أن نضفي عليها قيمة.

غير أن ما يحدث في كثير من الأحيان هو أننا سيرا على عاداتنا في وضع سعر للأشياء، سيرًا على لغة السوق، يمكن أن ينتهي بنا الأمر إلى الاعتقاد بأننا لا نضع فقط سعر الشيء بل قيمته. وهنا ينبغي ألا نخلط بين الأمرين، ذلك لأننا يمكننا أن نضع السعر وليس القيمة. "فالغبي هو الذي يخلط بين القيمة والسعر" طبقًا لهذه العبارة الحكيمة للشاعر أنطونيو ماتشادو، وفي المضمار نفسه نجد النوصيف الحكيم لأوسكار وايلد للشخص الكلبي cinico أو الوقح بأنه ذلك "الذي يعرف سعر كل الأشياء ولا يعرف قيمة أي منها".

٢- من حقائق الأمور أيضًا أن الواقع ليس جامدًا بل ديناميًا، وهو يتضمّن مجموعة من القيم الكامنة يمكن للإبداع الإنساني أن يكتشفها. إذن يمكننا القول إن الإبداع الإنساني يشكّل جزءًا من الواقع، لأنه يقوم بدور القابلة التي تُخرج إلى النور ما كان كامنًا، وبذلك تولّد قيمًا جديدة أو أشكالا جديدة لرصدها. نجد إذن أن العبقريات الكبرى وكبار المبدعين في العالم هم ضروريون في هذه الديناميّة للواقع، وفي الوقت ذاته فإن البسطاء من المواطنين يدخلون في هذا الإطار بالدرجة التي يتمكّنون فيها جميعا وكل واحد منهم من توليد آفاق جديدة ذات قيمة.

٣- القيم نافعة في واقع الأمر، لأنها كما يقول خابير زبيري – ولو أن مقولته هذه في سياق آخر – تسمح لنا أن نتدخّل في العالم حتى نستطيع أن نعيش فيه بشكل كامل كأشخاص. ولهذا يجب علينا أن نجابه هذه القيم في عالم الواقع بشكل إبداعي، وأن نُعنى بها، لكن يجب أن نفيد منها ونستخرج منها أكثر مما يمكن أن يتخيّله، الأمر يشبه أنه عندما نرغب في تغيير المنزل نجد أن ما يُقدم لنا منزل جميل لكنه قديم فنقول "إن المنزل في حاجة إلى إصلاحات ويجب تهيئته".

ومن الطبيعي أن كل واحد منا سيرغب في تهيئة منزل المستقبل طبقًا لمذاقه: طبقا لما تذوّقه في حضن الأسرة وفي المدرسة، وطبقًا لما يروق توجّهات الجيل حسب الفئة العمرية التي يُنسب إليها، ويكون ذلك طبقًا لهذه السمات الفردية التي تجعلنا غير متكررين. حقيقة أيضًا أن علينا أن نهتم – شئنا أم أبينا – ببعض المطالب التي لا تأتي بشكل جزافي.

يمكننا، بناء على ما قلناه، أن نخرج بخلاصة تقول إنه لكي نُهيّئ حياتنا آخذين القيم في الاعتبار، علينا أن نضع في الحسبان أمرين، هما: الحسّ الإبداعي عندنا، ومراعاة الواقع، فلا يمكن أن نستغني عن أيهما، إذ كلاهما ضروريان لبناء هذا المسكن الذي هو الحياة الإنسانية. وهذا يقودنا إلى الاستنتاج بأن البعد الذاتي للقيم لا يقوم على أسانيد، وأن القيم نافعة كما أنها تهيئ العالم حتى يعيش فيه البشر، ذلك أن العالم الذي يتسم بالظلم وعدم التضامن وفقدان الحريات والجمال أو عدم الفعالية لا يمكن أن يجمع الشروط الدنيا للعيش فيه، وذلك هو السبب يدفعنا إلى أن نجسّد هذه الظروف الدنيا.

القيم الأخلاقيّة:

يتّسم عالم القيم بأنه ليس فقط عالما شائكا، بل هو أيضا شديد التغيّر، إذ أن هناك أنماطًا مختلفة من القيم التي نلجأ إليها لتهيئة وجودنا. هناك قيم جمالية ودينية وفكرية ونفعية، وهنا

من واجب "أخلاقيات القيم" (التي يمثلها كل من شيلر، وهارتمان، ورينر، وفون هلد براند) أن تكون قد حاولت تقديم تصنيفات تسمح لنا بأن نكوّن فكرة عن المكان. فرغم أن هناك اختلافات في باب التصنيف، يمكننا القول، ونحن مسئولون عما نقول، إن من بين هذه القيم توجد أخلاقيات نوعية مثل الحرّية والعدالة والتضامن والشرف والتسامح الإيجابي والاستعداد للحوار واحترام الإنسانية من خلال الأشخاص الآخرين وكذا بالنسبة للذات.

ليس من السهل أن نتعرف على ما يحدد نوعية هذه القيم، وما الذي يوجد بينها كقاسم مشترك، لكن يمكننا هنا أن نطرح ثلاثة عناصر، عرضنا لأسسها في مواضع أخرى. فالقيم الأخلاقية يتم تحديدها من هذا المنظور على النحو التالي:

١ـ أنها تتبع الحرّية الإنسانية، وهذا يعني أنه يمكننا تنفيذها.

٢ـ ولهذا لا يمكن نسبتها لا إلى الحيوان أو النبات أو الجماد.

٣ـ أن عدم وجود تلك القيم يعني فقدان البُعد الإنساني، ولهذا فإننا نجعلها عامة، أي أننا على استعداد للدفاع عن أي شخص يجب أن يحاول أن ينفّذها على أرض الواقع إذا لم يشأ أن يفقد صفته الإنسانية.

هناك قيم أخرى، مثل الجمال والظُرف والنفعية، تبدو لنا مرغوبة ويرشحها الآخرون، لأن الحياة هي بلا شك أكثر ترحيبا بها. لكن إذا ما اتهمنا أحدا بالقبح وأنه ثقيل الظل أو غير مجد، ثم يجيب علينا بلا مبالاة قائلا "ثم ماذا؟" فإن له مبرراته، إذ أن أحداً ليس مجبراً على أن يكوّن جميلا أو مفيداً أو ظريفًا، ولا يمكن لأحد أن يفقد صفته الإنسانية لأنه يفتقر إلى هذه الصفات.

ولو حدث غير ذلك فإننا سوف نشعر بالمفاجأة عندما نقول "حضرتك غير عادل أو أنك حقير" ويكون رد فعل من اتهمناه هو "حسن، ثم ماذا؟"، ذلك أن هذه القيم قمنا نحن بتعميمها، وبدت لنا أنها تشكّل جزءاً من البُعد الإنساني. إنها تشبه ما يطلق عليه antropo axiologia وهو مصطلح شبيه بما كان كانط يطلق عليه "antroponomía" ذلك أن كانط كان يشير إلى nómos وإلى الواجبات، أما نحن هنا فنتحدث عن القيم.

لكن هذا لا يعني أن شخصًا حقيراً ومنافقًا أو كذابًا تزول عنه سمة أنه شخص، بل إنه رفض لمشروع ا الإنسانية الذي أخذنا نكتشفه على أنه مشروع أعلى من مشاريع أخرى، ذلك أنه هو الأفضل في مجال تهيئة عالمنا، حتى يكون عالما صالحا للعيش فيه. وغير ذلك فإن

من يبغي التحلّي بتلك القيم الأخلاقية فإنه يقبل بالمشروع الذي أخذ يروق لنا على أنه الأفضل.

ومن جانب آخر، فإن السمات التي هي من مكوّنات الحياة الأخلاقية ليست فقط تلك السمات الأخلاقية تحديداً، وإنما أيضًا استعداد الشخص لتنفيذ قيم مختلفة بغض النظر عن كونها أخلاقية أم لا، وأن يضمها إلى الجانب الإنساني بالكامل، بمعنى أن يتوفّر عنده الاستعداد أن يجسّد قيم النفعية أو الصحة أو الجمالية أو الدينية، وأن يسلكها في مكانها بشكل فيه اتساق. ويكون ذلك بالشكل الذي أخذنا نتعلّمه، ولا يشمل ذلك ما يتعلّق بحياتنا الشخصية، بل بالحياة الإنسانية التي تتّسم بتعدديتها الثقافية، وهي التي أخذت تكتشف الطابع الراديكالي الذي يضفي صفة الإنسانية على بعض القيم، وعلى مدار تاريخ البشرية أخذت تحدث تغيّرات، وكذلك تطوّر أخلاقي.

التطوّر الأخلاقي:

رغم أن القيم هي سمات فعلية للأشخاص أو الأفعال، أو الأنظمة أو الأشياء، فمن باب المسّلمات أيضًا أنه على مدار التاريخ، وعبر الثقافات المختلفة، أخذنا نكتشف تمحيصات مختلفة في مضمون كل واحد منها. وأيقظ هذا الاكتشاف التدريجي ـ كما هو بديهي ـ الشبهة في أن فضلها أمر نسبي خلال العصور والثقافات المختلفة، وبالتالي يبدو أن هناك استنتاجًا يقول إنه لا يمكن التأكيد على شمولية أي شيء يتعلّق بالقيم، بل من الضروري النظر في كل واحد من العصور والثقافات.

ومع هذا فإن تأكيداً من هذا الصنف يفقد قوته عندما ندرك وجود تطوّر في مضمون القيم الأخلاقية، لكنه تطوّر يستلزم تطورًا في طريقة تلقّيها، بمعنى أنه خلال المراحل التالية في باب التطوّر الأخلاقي يجب أن يُفهم كيف أمكن تلقّيها في الفترات السابقة، ورغم هذا غير كاف. هذا يعني أن تطوّر ما هو أخلاقي ليس تغييراً بسيطًا بل تطوّر، وأن العودة إلى فترات سابقة يعني ليس فقط التغيير بل التراجع. وفي هذا المقام من المفيد للغاية النظر في "نظرية التطوّر الاجتماعي" عند هابرماس، أي نظريته في باب تطوّر الوعي الأخلاقي للمجتمعات ومفتاحها التأكيد على أن المجتمعات تتعلّم، ليس من الناحية التقنية فقط بل من الناحية الأخلاقية، وأن

هذا التعليم هو الذي يتولّى قولبة شكل المعرفة عند أفراده، بمعنى أن العودة إلى مرحلة سابقة تعني التخلّف[١١٢].

ويرى لورانس كولبرج Lorenz Kohlberg أنه إذا كان تشكيل الوعي الأخلاقي في الفرد يعني التقدم على ثلاث مستويات – المستوى السابق على ما هو تقليدي، والمستوى التقليدي والمستوى الخاص بما بعد التقليدي – يحدث الشيء نفسه بالنسبة للوعي الأخلاقي للمجتمعات. وفي كلتا الحالتين هو المراحل المتعلّقة بأمر "الميل إلى" degustación والتي من خلالها نحاول اكتشاف أي من القيم يمكن أن تجعل من حياتنا أفضل، وكذا طريقة تنفيذها ووضعها موضع التنفيذ. وهي مراحل تتداخل فيها جوانب انفعالية وعاطفية ومعرفية متضافرة مع بعضها، سواء تعلّق الأمر بالأشخاص أم بالمجتمعات.

وفيما يتعلّق بالمجتمعات التي تعيش على نهج الديمقراطية الليبرالية نجد أنها دخلت إلى هذا المستوى الخاص "بما بعد تقليديا " الخاص بالمبادئ الشاملة التي تضم بدورها مجموعة من القيم الأخلاقية الشاملة. وليس ذلك لأن جميع أعضاء هذه المجتمعات يحكمون على الأمور بالعدالة أو الظلم من منظور ما يجب أن يكون مناسبا لكل كائن بشري، بل لأن الوعي الأخلاقي الاجتماعي يعرف هذه القيم، ويشعر بها على أنها قيم شاملة تضفي الطابع الإنساني.

وعندئذ نجد أن النسبية تفتقر إلى أساس، ذلك لأننا أخذنا نتعلم على مدار القرون أن أي إنسان، لكي يكون إنسانًا كاملاً، يجب أن يكون حرًا وأن يطمح إلى المساواة بين البشر، وأن يكون عادلاً ومتضامنًا، وأن يحترم ذاته بفعالية وذوات الآخرين، وأن يعمل من أجل سلام وتطور الشعوب وأن يحافظ على البيئة، وأن يسلّمها للأجيال اللاحقة، ولكن ليس بشكل أسوأ من الشكل الذي تلقّيناها عليه، وأن يتحمّل المسئولية عما أوكل إليه، وأن يكون على استعداد للتوصّل من خلال الحوار إلى حل للمشاكل التي يمكن أن تطرأ مع هؤلاء الذين هم شركاؤه في العالم والحياة.

التربية في إطار القيم المدنيّة:

تحدّثنا بإسهاب، وفي أكثر من موضع، عن أن القيم التي هي جماع الأخلاقيات المدنيّة، والقيم المدنيّة هي في الأساس الحرّية والمساواة والتضامن والاحترام الفعلي النشط والحوار، أو

---

(١١٢) خ. هابرماس "إعادة بناء المادية التاريخية" – مدريد – تاورس ١٩٨١م. "الوعي الأخلاقي والعمل الاتصالي" برشلونة Peninsula ١٩٨٣، وعديلة كورتينا "الأخلاق الدنيا" الفصل الخامس.

بمقولة أخرى الاستعداد لحل المشاكل المشتركة من خلال الحوار(١١٣). ولا يعني هذا أن الولاء لا يدخل في هذا الإطار ومعه التصرّف الشريف والمهنية، بل يعني أن تلك السمات المشار إليها آنفا تساعد على تجسّد السمات التالية. ولمّا لم يكن الهدف من هذه السطور إعداد قائمة مطوّلة، بل العمل على رصد ما إذا كانت القيم الجوهرية الضرورية بالنسبة للمواطنة هي تلك التي سوف نُعْنَى بها فيما يلي. إنها مجموعة من القيم يجب على أي مركز عام أو خاص أن يبثّها من خلال التربية، ذلك أنها هي التي كان علينا تعلّمها على مدار قرون، وأخذت تشكّل جزءاً من أفضل كنز لدينا. كما أنه لا شكّ أن التقدم التقني مهم للغاية، لكنه يمكن أن يتوجّه في اتجاهات مختلفة، ويمكن أن يتّجه إلى الحرّية أو القمع، أو نحو المساواة أو التفرقة، والاتجاه الذي نلحقه بالتقدّم هو الذي يجعله تقدّما مهمًا للغاية أو مرفوضًا. ومن هنا يمكننا التأكيد على أن "رأسمالنا الجوهري" axiologico ورصيدنا في القيم هو أفضل ثرواتنا. إنه رأسمال يستحق أن نستثمره في اختياراتنا، لأنه سوف يولّد مصالح بالغة الأهمية في باب الإنسانية.

ومع هذا، نجد أن كل واحدة من هذه القيم لها معان مختلفة، يتمتّع بعضها بأنه ضارب الجذور في المجتمع، بينما نجد أخرى أقل من ذلك بكثيرٍ. وبالتالي من الملائم مراجعة معاني القيم، حتى نرى ما سِرنا عليه وما بقي لنا من المشوار.

الحرّية:

الحرّية هي أولى القيم التي دافعت عنها الثورة الفرنسية، ولا شكّ أنها واحدة من القيم الكبرى، فمن يشعر بالمتعة وهو عبد ويترك الآخرين ليتحكموا فيه ويقررون مصيره إنما يتخلّى عن سمته الإنسانية. وليس من المواطنين الجيدين أن يكون المرء عبداً، وأن يكون منقاداً، بل أن يكون المرء سيّد نفسه وقادراً على التضامن انطلاقًا من سيادته، وليس انطلاقًا من الطاعة والتبعية العمياء أو المحسوبة. ومع هذا فالحرية ذات معانٍ مختلفة ينبغي التمييز بينها.

١- الحرّية مع المشاركة:

إذا ما تأمّلنا الفكرة الأولى للحرية التي ولدت في حضن السياسة والفلسفة في المجتمع الغربي، لوجدنا أنها هي تلك التي أطلق عليها بنياميل كونستنت B. Constant "حرّية القدماء". وجاء هذا في معرض محاضرة له بعنوان "عن حرّية القدماء مقارنة بحرّية

---

(١١٣) انظر المراجع المشار إليها في الهامش الأول في هذا الفصل.

المحدثين"[١١٤]. يشير بهذا التعبير إلى الحرّية السياسية التي كان يتمتّع بها المواطنون في أثينا بريكلس A. Pericles عندما تمّ إقرار الديمقراطية في أثينا. كان المواطنون هناك هم الرجال الأحرار، خلافا للعبيد والنساء والأجانب والأطفال، وهذا يعني أن بإمكانهم حضور الاجتماع الذي تعقده المدينة للتناقش، واتخاذ القرارات بشكل جماعي، حول نظام الحياة في المدينة.

كانت "الحرّية" تعني في جوهر الأمر "المشاركة في الشأن العام" وهو الحق في المشاركة في اتخاذ القرارات العامة، بعد المناقشات المشتركة حول الخيارات الممكنة.

لا يبدو أن فكرة للحرّية شبيهة بذلك هي محل تقدير في أيامنا هذه، ففيما يتعلق بالمشاركة السياسية يبدو أن السياسة قد فقدت الهالة التي كانت تتمتع بها يوما من الأيام، وأخذ الناس يفضّلون تكريس جهودهم في أنشطة أخرى خاصة بالمجتمع المدني. كما أن هذه الأخيرة – وهنا يجب أن نقول كل شيء – لا يبدو أنها تحظى بنسبة مشاركة عالية في الشأن العام، مثل المدرسة والمعهد والمؤسسة واتحادات الجيران، واتحادات المستهلكين ومنظمات المجتمع المدني. هناك مساحات ضخمة للمشاركة حيث يمكن للأشخاص أن يُفعّلوا ذلك إذا ما أرادوا، وإذا ما كانوا يريدون أن يكونوا أحراراً بالمعنى الأول للكلمة، ومع هذا لا يبدو ذلك قيمة عالية الأسهم. وربما تمثل الأمر في أن المشاركة في الشأن العام – السياسي أو المدني – ليست لها قيمة كبرى أو أنها لا تعرف المواطن ولا تُشعره بأهميتها في الناتج العام.

غير أنه لما كانت المشاركة في الشأن العام قيمة من قيم المواطنة، من الملائم التربية في إطارها، وتحذير المشاركين في آن معا بأن عليهم أن يطالبوا في كل حالة محددة أن تكون ذات أهمية.

٢- الحرّية كاستقلال:

طبقا لما أشار إليه بنيامين كونستانت في المحاضرة التي أشرنا إليها، فإن بداية الحداثة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر تمثّلت في ميلاد مفهوم جديد للحرّية: "حرّية المحدثين" أو الحرّية كاستقلال يرتبط بصلة وثيقة بالفردية والفرد. وخلال العصور السابقة كان الناس يفهمون أن مصلحة الفرد لا تنفصل عن مصلحة جماعته، ذلك أن رفاهيته ترتبط برفاهية جماعته. ومع هذا نجد خلال العصر الحديث فهمًا جديداً، وهو أن مصالح الأفراد يمكن أن

(١١٤) بنيامين كونستانت "كتابات سياسية" مركز الدراسات الدستورية – مدريد ١٩٨٩ ص٢٥٧-٢٨٥.

تكون مختلفة عن مصالح جماعتهم، وربما تكون متعارضة معها. ولهذا من الملائم وضع الحدود الفاصلة بين الأفراد، وكذا بين كل فرد وجماعته، والتأكد من أن كل الأفراد لديهم المساحات التي يتحرّكون فيها دون تدخّل.

وعلى هذا الأساس ولدت مجموعة من الحريات التي تحظى بتقدير كبير: حرية الضمير وحرية التعبير وحرية تكوين الجماعات والاجتماع والانتقال في جغرافيا معينة... إلخ. وتشترك كل هذه الأنماط من الحريات في قاسم مشترك، وهي أن الفرد الحر هو ذلك الذي يمكن أن يقوم بأداء أعمال معينة (ممارسة شعائر عقيدة ما، والتعبير عن نفسه، والارتباط بالآخرين، والاجتماع والانتقال... إلخ) دون أن يكون من حق الآخرين التدخّل. ولهذا فإن ذلك النمط من الحرّية هو في جوهر الأمر تأكيد الاستقلال الفردي.

ذلك هو نمط الحرّية الذي يحظى باهتمام كبير في عصر الحداثة، لأنه يسمح بالاستمتاع بالحياة الخاصة: الحياة الأسرية ودائرة الأصدقاء والعائدات الاقتصادية المضمونة من خلال المبدأ المقدس وهو الملكية الخاصة. وخلافًا لما كانت عليه الديمقراطية في أثينا، والتي كانت تربط الحرّية الحقيقية بالمشاركة في الحياة العامة، فإن الحداثة تقدم الحرّية من حيث هي استقلال، وأنها الحرص على الاستمتاع بالحياة الخاصة.

يمكن لأي شخص في هذا المقام أن يستمتع بعدد كبير من الحريات دون أن يتدخّل أحد، وهذه هي واحدة من المُنجزات الكبرى للحداثة. غير أن فهم "الحرّية" من خلال هذا النوع من الاستقلال بشكل حصري يؤدي إلى نوع من الفردية الأنانية، وإلى الدفاع بشدّة عن الأفراد الذين انكفأوا على مصالحهم، فكل واحد يريد أن تُراعَى حقوقه، لكن لا أحد على استعداد أن يضحي من أجل احترام حقوق الآخرين. وهذا خلافا لما هو مقنع، والذي يتمثّل في التأكيد على أن الفرد يقف في موقع الشرعية، مطالبًا بحقوق معينة، عندما يكون على استعداد للمطالبة بهذه الحقوق بالنسبة لأي شخص آخر: أي أنني لا يمكن لي كإنسان أن أطالب بحق إنساني أنا لست على استعداد للمطالبة به وبقوة بالنسبة لأي فرد آخر.

ولهذا أفهم أن دفاع كانط عن العمومية universalidad يعني أننا قادرون على أن نتخذ وجهة النظر الخاصة بالعموم، بمعنى أن لدينا الحق المشروع للمطالبة ببعض الحقوق، مثل الحقوق الأخلاقية، وهذا ممكن فقط عندما نكون على استعداد للمطالبة بها بالنسبة لأي كائن بشري. ويجدر في هذا المقام أن ننقل "الأمر" من صيغة الأمر القاطعة انطلاقًا من الواجبات إلى الحقوق وأن نؤكد قائلين "لا يمكن لي أن أطالب من الناحية الأخلاقية والإنسانية بحق لست على استعداد للمطالبة به، وبنفس القوة، بالنسبة لأي فرد آخر". يتطلب أمر عمومية الحرّية

التضامنَ، ذلك أن عدم المساواة بين الأفراد هو أمر واضح للعيان، ودون المساعدة المتبادلة من المستحيل أن يحظى الجميع بالحرية.

ولهذا، ورغم أن الحرّية، من حيث هي استقلال، تعتبر قيمة ذات أهمية كبرى لا غنى عنها، من الضروري أن تنقل من خلال التربية عن طريق المعارف والمشاعر ومن البديهي أن ذلك لا يظل قائما دون تضامن. وهذا يستتبع أن نذهب إلى ما هو أبعد من الحياة الخاصة، وأن نلتزم بالشأن العام الذي ليس هو السياسة بالضرورة، وإنما هو ذلك الذي نجد فيه مصالح الجميع على المحك وليس المصالح الخاصة فقط.

٣- الحرّية كاستقلال ذاتي:

ولدت خلال القرن الثامن عشر، أي مع عصر التنوير، فكرة ثالثة للحرية: أي الحرّية من حيث هي استقلال ذاتي، فالحر هو ذلك الشخص المستقل ذاتيًا، بمعنى القدرة على أن يضع قوانينه لنفسه. ومن يخضعون للقوانين التي ليست لهم هم تابعون، أي عبيد. أما هؤلاء الذين يضعون قوانينهم بأنفسهم ويطبقونها فهم الأحرار حقًا.

ومع هذا من المهم أن تُفْهم جيدًا فكرة الاستقلال الذاتي هذه، إذ يمكن للوهلة الأولى أن يُفهَم أن عبارة "أضع قوانيني بنفسي" تعني "أن أفعل ما بدا لي"، وهذا أمر بعيد كل البعد عن الواقع. فعبارة "أضع قوانيني بنفسي" تعني أننا معشر البشر -من حيث نحن كذلك- ندرك أن هناك أفعالًا تجعلنا أكثر إنسانية (متسقين وصادقين مع أنفسنا ومتضامنين ونقول الحق) وهناك أخرى تزيل عنا صفة الإنسانية (مثل القتل والكذب والسّب والنفاق والحقارة). كما ندرك أيضًا أن هذه الأفعال ينبغي القيام بها أو تفادى عملها على أساس أنها تجعلنا أكثر إنسانية أو أنها تزيل عنا صفة الإنسانية، وليس الأمر لمجرد أن آخرين يأمروننا بها أو ينهوننا عنها.

أن يكون المرء حرًا يتطلب أن يدرك ما هو الذي يجعل المرء إنسانًا وما هو غير ذلك، وكذا تعلّم أن يُدرج ذلك الشيء في حياته اليومية، وأن يُكوّن لنفسه شخصية مستقلة. ولمّا كان الأمر يتمثل تحديدًا في قوانين عامة بالنسبة لجميع البشر فإن القضية هنا هي تعميم هذه القوانين، خلافًا لما يمكن أن يحدث في حالة الفردية الأنانية. فهل هذه الفكرة الخاصة بالحرية تحظى بتقدير كبير في مجتمعاتنا؟

إنني أخشى أنه حتى عندما ينادي الجميع بالاستقلال الذاتي ويقولون إنهم لا يريدون أن يكونوا عبيدًا أو تابعين، يصبحون غير مستعدين لبذل الجهد – اللهم إلا القليلين – الذي يتطلبه الاستقلال الذاتي. فالأمر المعتاد ليس السير على القوانين التي يضعها المرء لنفسه، بل

أن ينضم إلى ما هو سائد على الآخرين الذين يمكن أن يكونوا الأغلبية، أو الرأي العام أو بفعل الأمر الواقع.

أما فيما يتعلق بالسير على اختيار الأغلبية، فإن هذا المسلك يسمح له بأن يوفّر على نفسه الجهد في أن يصنع لنفسه فكره الخاص به، وأن يعمل بما يراه الآخرون كما أنه يُرضي هذه الحاجة التي كان يتحدث عنها ماسلو Maslow في قبول الجماعة له، وانخراطه فيها دون الحاجة إلى بذل أي جهد.

وحقيقة الأمر هي أن قاعدة الأغلبية تستخدم في باب اتخاذ القرارات السياسية في ظل الديمقراطية، لأن التوصل إلى الإجماع – وهذا هو الشكل المثالي – أمر مكلف للغاية من حيث الوقت والجهد. غير أننا هنا لا نتحدث عن آلية بل عن توجه إنساني يستهدف قولبة القناعات الخاصة به طبقًا لتوجه الأغلبية، وهذا هو النقيض تمامًا للتوجه الخاص بالاستقلال الذاتي، وليس هذا فقط وإنما هو تراجع إلى المستوى التقليدي في باب تطوير الوعي الأخلاقي ليدخل في حمى الإسطبل. وهذا أمر شديد الشيوع في كثير من الآفاق، ومن أمثلة ذلك الإطار الجامعي(١١٥).

يختار التبعية ذلك الذي يتخذ "قراراته" بناء على صحيفة معينة، وبناء على ما يقوله واعظ "بعينه" في التليفزيون، أو من شخص مشارك في أحد النقاشات الدائرة. فالتبعية هي الانصياع للأحداث والقبول بما هو قائم والانتهاء بالتأكيد على أننا لا يمكن أن نغيّر العالم، لأن العالم هو كما هو ولا يمكن أن يكون شيئًا آخر. القبول بالأمور كما هي في هذا المقام نوع من الأصولية التي تصيب بالشلل.

ليس من السهل أن يغزو المرء الحرّية من حيث هي استقلال ذاتي، إذ أنها تتطلب الجهد والتعلم، لكن من الجدير والمناسب القيام بهذا وبذاك، ذلك أنه من أفضل قيمنا وأنه مصدر متعة كبيرة لنا عندما نتعلم تذوق الأشياء، وتعميمها إذا ما كان ذلك ممكنا، ويكون ذلك في إطار التضامن.

المساواة:

هذه هي القيمة الثانية التي أعلنتها الثورة الفرنسية، وهي قيمة لها مفاهيم مختلفة:

---

(١١٥) عديلة كورتينا "أخلاق الحرباء" الفصل السابع (في حصن الإسطبل).

١ـ المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون.

٢ـ المساواة في الفرص المتاحة، والتي بمقتضاها تلتزم المجتمعات برأب الصدع بالنسبة لعدم المساواة ذي الطابع الطبيعي والاجتماعي من حيث المولد، وذلك حتى يمكن للجميع أن ينضموا إلى مواقع ذات أهمية.

٣ـ المساواة في تلقي خدمات اجتماعية عامة بفضل الدولة الاجتماعية.

ومع هذا، فإن جميع هذه المفاهيم لمصطلح المساواة هي سياسية واقتصادية وتضرب بجذورها في فكرة أعمق، وهي أن كل الأشخاص متساوون في الكرامة وبالتالي يستحقون الاحترام والاعتبار. فالمساواة في الكرامة بين الأشخاص، التي ترجع إلى جذور دينية وفلسفية تتطلب أمورا مهمة يجب أن تقوم بها المجتمعات وكذا من يتولون أمر التربية.

إنها تتطلّب من المجتمعات أن تحمي "الحقوق الإنسانية للجيل التالي" وهي الحقوق اللصيقة بفكرة المواطنة الاجتماعية، إضافة إلى ضمان المساواة أمام القانون والمساواة في الفرص المتاحة، ذلك لأنها مطالب أخلاقية يترتب على إرضائها تطوّر الشخص، فأن يتذوّق المرء قيمة المساواة، بغض النظر عن الوضعية الاجتماعية التي عليها، أو مرحلته العمرية أو جنسه أو أصوله الإثنية، هو متعة تبدأ مع الطفولة. وهنا أبدأ بالوضعية الاجتماعية ذلك أنه رغم أن الأمم المتحدة تسلط الكثير من الضوء على العنصرية، وبخاصة الأجانب، من حيث كونها عقبات أمام الوعي بالمساواة، فإن العقبة الكئود ما زالت متمثلة فيما يسمى aporofobia أي احتقار المسكين والضعيف والطاعن في السن وذي العاهة.

تتجسّد قيمة المساواة في مجتمعاتنا لفظًا، لكن القوانين ما زالت بعيدة عن معاملة المواطنين على قدم المساواة، وما زال المشوار طويلًا حتى يتمتع الجميع بالمساواة في الفرص المتاحة، كما أن التعامل بين الأشخاص العاديين ما زال بعيدا عن المساواة: إذ هناك اللطف والانصياع لمن هم أعلى، والاحتقار والفظاظة هي للأضعف. هناك دائمًا الكيل بمكيالين، وطريقتان للعمل. وهنا يقوم الآباء والمدرّسون بعرض "المهارات الاجتماعية" ذات الفعالية والتي تتمثل في إقامة علاقات بالزملاء الأقوى الذين ينتظر لهم مستقبل اجتماعي أفضل. فالعالم الخاص بالعلاقات – وليست الصداقة – بالأقوياء هو الذي يفرض نفسه في نهاية المطاف[١١٦].

---

(١١٦) عديلة كورتينا: "أخلاق الحرباء" الفصل الثاني (Amicusc Plato)؛ أخلاقيات المجتمع المدني، الفصل الأول.

ومن جانب آخر، نجد أننا في هذه الأزمنة، "ما بعد اليوتوبيا postutopicos"، نعيش هبوط أسهم فكرة التوصل إلى أكبر قدر من المساواة الاقتصادية والاجتماعية، وهذه فكرة كانت بمثابة المحرّك لكثير من الحركات في العقود السابقة. أشرنا قبل ذلك إلى أن أزمة دولة الرفاهية يبدو أنها تُغذّي الفكرة القائلة إن كل فرد أو بلد مسئول عن نجاحه أو فشله الحيويين، وكأن ذلك بعيد كل البعد عما هو قانون الطبيعة والبعد الاجتماعي.

لقد عملنا في هذا الكتاب على الدفاع عن الانتقال من مجرد المطالب فقط إلى تحمّل المسئوليات بشأن مواطنة اجتماعية فاعلة، لكنها لهذا السبب نفسه، واعية للفروق الطبيعية والاجتماعية التي تتطلّب مساواة أساسية تقوم على المساواة بين الأشخاص في الكرامة. وتعتبر قيمة المساواة واحدة من القيم المهمة من بين القيم التي عرضنا لها على مدار التاريخ. لكن أن يفقد المرء الأمل في القيمة، فإن معناه التخلي عن المكاسب، وليس هذا فقط بل تقديم براهين على بلاهة مقيتة، ذلك أنه لا يوجد إنسان أكثر بلاهة من ذلك الذي يظن أنه الأعلى، وكأنه لم يكن أبدًا في حاجة إلى الشفقة ذات يوم.

الاحترام الفعّال:

التسامح واحد من القيم الأكثر شهرة في الدول الديمقراطية وفي الهيئات التربوية الدولية. ويُفهم أنه دون هذه الصفة لا يوجد تعايش ممكن، وبالتالي يجب الحضّ عليه في التربية.

ولا شكّ أن التسامح، مهما كان نوعه، أفضل من اللاتسامح الذي يمارسه هؤلاء الذين يريدون أن يفرضوا إرادتهم. ومع هذا فإنّ التسامح وحده يمكن أن يكون محصّلة عدم القدرة، أي عندما نقف -نحن معشر الآباء- عزلا أمام عناد الابن، و"نسمح له" بالخروج ليلاً، لنشاهد التلفزيون أو أي شيء آخر، وندّعي أن ذلك من أجل التسامح. يمكن أن يكون التسامح أيضًا محصّلة اللامبالاة، وعندئذ يمكن أن يرجع الأمر لا إلى الاهتمام بأن يعيش الآخر طبقًا لقناعاته ووجهة نظره ولكن، وببساطة، اللامبالاة وترك الآخر أن يتصرف كما يستطيع بشرط ألا يضايقنا. وعندما يحدث منه ذلك – المضايقة – يتم اللجوء إلى القوانين، فذلك هو الحد المسموح فيه بالتسامح.

تلك هي المعاني الخاصة بلفظة "التسامح"، وهي معان مستكنّة في أذهان المواطنين عندما يجرى الحديث عنها مهما بلغت الجهود التي تبذلها المنظماتّ والهيئات الدولية في العمل على إيجاد معان جديدة لها. التسامح هو "أن تترك الآخر يفعل" سواء كان ذلك عن عجز أو عن لا مبالاة. ولهذا فإن القيمة الإيجابية فعلاً هي الاحترام الفعّال، وهي أكثر من هذا من التسامح.

يتمثّل الاحترام الفعّال ليس فقط في أن تتحمل رواقيا أن يفكر آخرون بشكل مختلف، ولهم تطلعاتهم في حياة سعيدة مختلفة عن تطلّعاتك، بل في الاهتمام الإيجابي بفهم مشروعاتهم ومساعدتهم على تنفيذ ذلك، طالما أنها تمثّل وجهة نظر أخلاقية محترمة. وهنا نشير إلى ما تقول به آمي جوتمان Amy Gutmann بالتمييز بين التسامح مع راي واحترامه، "فالتسامح يمتد لينسحب على كمٍّ كبير من وجهات النظر، طالما أنها لا تُهدّد ولا تؤذي الأشخاص بشكل مباشر ومتعمّد. أما الاحترام فهو قيمة شديدة الانتقائية، فإذا لم نكن على اتفاق مع فكرة، فعلينا أن ندرك أنها تعكس وجهة نظر أخلاقية"[١١٧].

الاحترام يعني التقدير الإيجابي، ووجهة نظر، رغم أنه لا تتم المشاركة فيها واهتمام فعّال بإمكانية مواصلة الدفاع عنه (الاحترام)، ورغم أن الحديث عن الاحترام الفعّال أقل من الحديث عن التسامح، فإنه ضروري حتى يمكن أن يصبح التعايش بين مفاهيم مختلفة للحياة عملية بناء حقيقية مشتركة. ولا يقتصر هذا على مستوى المجتمعات ذات التعدّدية الثقافية الداخلية، بل يضم أيضًا الإطار الخاص بالمواطنة الكوزموبوليتية.

وفي الوقت ذاته، نجد أن التسامح السلبي ينتهي به الأمر إلى الزوال، اللهم إلا إذا اعتمد على تقدير إيجابي للآخر، إذ عندما يكون هناك خلل فإن التسامح الذي لم يفلح يتحول إلى اللاتسامح.

ويحدث أيضًا في الأمور الصعب التسامح فيها، وهو لا يتمثل في أن هناك أشخاصًا آخرين لهم معتقداتهم المختلفة، بل لهم خطط حياة تدخل في أزمة مع خططي أنا، أو هذا ما يبدو لي. وهنا كان كانط يتذكّر جيداً كلمات فرانثيسكو الأول ملك فرنسا "ابن عمي كارلوس ملك إسبانيا وأنا نريد الشيء نفسه. كلانا يريد ميلان Milan". وحقيقة الأمر هو أن مثل هذه الأزمات هي المحك الرئيسي للتسامح الذي يمكن أن يتحوّل إلى احترام انطلاقًا من التضامن.

التضامن:

هذه القيمة –التضامن– هي نسخة دنيوية من قيمة التآخي، وهي القيمة الثالثة التي دافعت عنها الثورة الفرنسية. يتطلب التآخي الحق أن يكون كل الأشخاص أبناء أب واحد، وهذه فكرة من الصعب الدفاع عنها دون أن تكون هناك خلفية دينية مشتركة. ولهذا فإن

---

(١١٧) آمي جوتمان "مدخل إلى التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف". مقال لشارلز تايلور ص ٤٠.

التآخي ذا الأصول الدينية يتجسّد ويصبح دنيويا في صورة التضامن، وهو واحد من القيم الأكثر ضرورة لتهيئة الوجود البشري، وصلاحية الحياة بالشكل الذي عرضنا له سابقًا.

يتجسّد التضامن كقيمة فيما لا يقل عن نمطين من أنماط الواقع الشخصي والاجتماعي:

١ـ في العلاقة القائمة بين الأشخاص الذين يتشاركون في الاهتمام بشيء معين، ذلك أن نجاح القضية المشتركة يرتبط بتضافر جهود الجميع، ومن أمثلة ذلك الجهد الذي يبذله من يُبحرون في مركب واحد حتى تظل عائمة.

٢ـ يتمثّل أيضًا في موقف شخص يهتم بأشخاص آخرين، ويبذل جهده في المهمة أو الموضوعات التي تهمّ هؤلاء الأشخاص، ومن أمثلة ذلك الجهد الذي يقوم به أعضاء منظّمة متخصّصة في مساعدة العالم الثالث.

عندما نتأمّل الحالة الأولى، نجد أن التضامن قيمة ضرورية للبقاء كفرد وبقاء الجماعة كلها. أما في الحالة الثانية فإن الأمر ليس ضروريا للبقاء، لأنني يمكن أن أواصل العيش، بينما يمكن أن يختفي الآخرون. ومع هذا فإن الأمر المشكوك فيه للغاية هو أن يظل يحيا بشكل جيّد، ذلك أنّه من المعتاد أننا معشر الأفراد لا نريد فقط مواصلة العيش، بل أن يكون ذلك بشكل جيد، وهذا من الصعب التوصل إليه انطلاقًا من اللامبالاة أمام معاناة الآخرين.

ولمّا كان النمط الثاني من التضامن هو قيمة أخلاقية دائمًا، وهذا ما تتم البرهنة عليه من خلال إخضاعه للعمومية universalidad، بينما نجد أن النمط الأول من التضامن قد لا يكون قيمة أخلاقية، وهذا ما ينبغي أن نعلّق عليه بإيجاز.

فإذا ما نظرنا إلى المثال الذي سُقناه بالنسبة للنمط الأول من أنماط التضامن، نجد أنه يتعلّق بالجهد الذي تحتاج إليه المجموعة من أجل البقاء، وهذا ما يمكن عمله مهما كلّف الثمن، حتي لو كان ذلك على حساب القيم الأساسية، مثل العدالة.

لنتصور مثلاً أن قسما من الأقسام الجامعية قد قرر ـ وهذا أمر معتاد ـ أن يعلن عن جميع الأماكن الشاغرة للأعضاء الذين يعملون فيه. فرغم أنه يتم الإعلان عن هذه الأماكن الشاغرة، ويمكن من الناحية القانونية التقدم لها طالما أن الشخص المتقدم تجتمع فيه جميع الشروط المطلوبة رسميًا، فإن أعضاء القسم قد التزموا بشكل علني أو ضمني بالحيلولة دون دخول أي شخص يأتي من الخارج، وبذلك يضمنون أماكنهم، وهذا يستتبع "جهدًا تضامنيًا". ولنواصل تخيلنا للواقع في هذا المقام، ونفكر في أن مجلس الجامعة ـ وهذا أمر معتاد أيضًا ـ قرر إنشاء "أستاذية كرسي في تخصص التسويق promoción" التي تمنح لأفراد

بعينهم، وهم من يقررون الشروط التي يجب توافرها فيمن يتقدم لهذا المكان (!sic) في الوقت الذي نجد فيه اثنين منهم أعضاء في لجنة الاختيار المكوّنة من خمسة. يُطلق إذن على هذا الصنف من التضامن مسمى "التزاوج بين أفراد العشيرة" endogamia كما أنه يتسم بقتله للحياة.

من البديهي إذن أن التضامن هنا ليس قيمة أخلاقية، ذلك أن الكثيرين يبذلون جهودهم في سبيل قضية مشتركة، لكنها قضية غير عادلة إذ أن منظور العدل في باب تعيين فرد في منصب هو الجدارة. وفي هذا المقام هناك أيضًا نوع من التضامن بين أعضاء "كوكلوس كلان Ku Klus Klan" عندما يساعد بعضهم بعضا من أجل القضاء على السود، ويعنون بعدم الوشاية ببعضهم بعضا.

ولهذا يجب التعامل بحذر مع مصطلح التضامن، ذلك أنه قيمة أخلاقية فقط عندما لا يكون تضامنا في إطار مجموعة لديها حساسية نحو الشمولية، وبالتالي لا بدّ أن يكون تضامنا شاملاً، بمعنى أن يتصرّف الأشخاص وهم يفكرون، ليس فقط في المصلحة الخاصة بأعضاء الجماعة، بل في جميع المتأثرين من جرّاء تصرفات الجماعة.

عندما ننظر إلى الحالة الأولى التي ذكرناها، نجد أن المتأثرين أيضًا هم الأشخاص الذين يمكن أن يتقدّموا لشغل المنصب الشاغر، ذلك أن المسابقة حرّة والطلاب هم الذين سوف يعانون ممن يكسب المنصب، كما أن المجتمع سوف يعتاد الظلم ولن يختار العدل، وهذا أمر يكلّف كثيرًا التغيير في السلوك. أما في الحالة الثانية فالأشخاص الملوّنون هم المتأثرون، إذ سوف يعانون التفرقة، وأن البيض الأذكياء واعون إلى أننا جميعًا سواء، وعندئذ سوف يمرّ المجتمع بمراحل حتى يقلع عن تلك العادات السيئة.

نجد إذن أن التضامن من حيث هو قيمة أخلاقية ليس مقتصرًا على جماعة دون غيرها، بل يشمل الجميع، وهذا التضامن الذي يشمل الجميع يتنافر مع الفردية المتعلّقة، ومع الاستقلال الكامل، ومع "أخلاقيات الإسطبل" أي مع أخلاقيات "الفئوية" أي أخلاق الجماعات الحصرية ومحاباة الأقارب.

ومن هنا فإن التربية في إطار مواطنة ليست محلية فقط، بل شاملة، تتطلب كسر حواجز المحلية والإقليمية، وأن يتعلّم المرء أن يتذوّق طعم أننا جميعًا أشخاص، وأن لا شيء مما هو شخصي ليس ببعيد عنا ويؤثر علينا. وفي هذا المقام يجدر بنا أن نواصل دعم هذه الرموز الشاملة التي تساعد على خلق مجتمع شامل: أي إعداد تاريخ للبشرية، وسرد حياة هؤلاء الأفراد الذين اتّخذوا من الإنسانية مهمة لهم (المسيح وغاندي ومارتن لوثر كينج) وأن تضم

قوائم النصوص الدينية نصوصًا تتعلق بثقافات لا نعرفها نحن. الأمر هو أن الإنسانية واحدة، ولكن ما ينقص هو ضرورة الشعور بذلك ومعرفته.

التضامن هو اليوم قيمة ذات أسهم صاعدة في إطار المجموعات من الشبان الذين يعملون في الحقول الاجتماعية، أي منظّمات المجتمع المدني والمنظمات التطوّعية، وهو – أي التضامن – كذلك من خلال التقدير وليس بفرضه. وفي هذا السياق نقول ربما كانت أخلاقيات هذه الأزمنة الديمقراطية تميل إلى عدم "الشعور بالألم" وهي شديدة الحساسية للواجبات والتضحيات، طبقًا لما أشار إليه Povetsky ذات مرة، من أنها أخلاقيات قابلة للتنفيذ فقط من خلال الإرادة التلقائية للأفراد(١١٨).

الأمر يتمثّل في الرغبة في عمل الأشياء، وليس في وجوب عملها، وهذا هو "السبب" الدامغ للالتحاق بواحدة من هذه المهمات، أي أن الرغبة في عمل الأشياء ارتقت إلى الدرجة الأولى وأصبحت في المقدمة.

هذه الأولوية للرغبة على الوجوبية هي في ظني مفتاح نمو أعداد المتطوّعين. ولكن يجب أن نتذكر هنا مع خواكين جارثيا روكا J.G.Roca أنه ليس أي منتج للإرادة له هذه السمة الأخلاقية التي تطلق عليها "التضامن"، بل هناك شرطان حتى يتم اكتسابها وهما: أن العمل الطوعي ممارسة أخلاقية عندما تكون هناك إرادة للتغيير ويشق طريقه بين الضحايا(١١٩). وفي المكان الذي لا تتغيّر فيه الأشياء، فليس من الممكن وجود الأخلاقيات، ومن لا يشعر بالغثيان من الفضلات والجيفة والقاذورات فإنه يفتقر إلى قوة الإرادة التي تتوفر عند المتطوّع.

كما أن قوة الأخلاقيات لا تنبع من إرادة مجرّدة، وأنه انطلاقًا من جبل الأوليمب سوف يتم اتخاذ قرار بشأن هذا أو ذاك، بل من خلال إرادة ضالعة حتى النخاع في المعاناة والمتعة، وهي إرادة هزّها البؤس، هي إرادة واعية وقادرة على اكتشاف مصادر للتغيير، حيث لا يرى من لا يشعرون بالألم شيئًا. ولهذا لا يكفي أن تكون هناك الإرادة فقط، بل يجب أن تتوفر الرغبة في التأهل الفني للقيام بتقديم المساعدة التي لا تتّسم فقط بأنها نوع من التعاطف، بل يجب أن تكون فعّالة بإخضاع العقل للإرادة، وإخضاع الإرادة للعقل.

من البديهي أن نعرف أن هذا التضامن الذي نتحدّث عنه هو تضامن عام، وهذا يعني أنه يتجاوز حدود المجموعات والدول، ويمتد ليشمل البشرية جمعاء، بما في ذلك أجيال المستقبل.

---

(١١٨) "مغيب أفق الواجب" – برشلونة – دار نشر anagrama ١٩٩٤.

(١١٩) خواكين جارثيا روكا "التضامن والطوعية" Sal Terrae – سانتا ندير ١٩٩٤.

وهنا نلتقط على الأقل ثلاثًا من القيم الجديدة: السلام وتنمية الشعوب المهضومة واحترام البيئة. وهذه القيم تتطلب تضامنًا عامًا.

الحــوار:

يعتبر الحوار قيمة لها جذورها في الموروث الغربي، ولم تكن بدايتها مع سقراط، بل تمتد أيضًا إلى الكتب المقدّسة، حيث أصبح للكلمة قيمة لم تكن معهودة سابقًا، فأن ينطق المرء كلمة فليس ذلك، طبقًا للعهدين القديم والجديد، مجرد نطق بها، بل هو عمل مُلزِم لمن قال الكلمة ومن وافق عليها.

فكلمة الله -وهذا هو المعنى التوراتي- خلقت الأرض، وأُعطيت للبشر ختامًا للعهدين القديم والجديد، وكلمة الإنسان تُلزم من ينطقها وتجعله مسئولاً عنها، وعندئذ فإن "الكلام" ليس مجرد "قول"، وإنما تعبير عما هَو مُعتقد وأن يتحمّل المرء مسئولية ما تكلّم به.

ولهذا فإنه عندما يقال عادة إن الفلسفة اليونانية تتضمن أن كلمة حاسة البصر تعلو فوق كلمة الحواس الأخرى، ذلك أن تأمّل الحقيقة هو الذي يميل إليه العقل، فليس أقل مما سبق حقيقة الإشارة إلى أنه منذ عصر سقراط نجد الكلام والاستماع – أي الحوار- هما عبارة عن الطريق لاكتشاف ما هو حقيقي وكذلك ما هو عدل.

الحقيقة في داخل كل واحد منا، ومن الضروري أن نُخرجها للنور من خلال الحوار، ومن خلال حوار بمعنى أنه بحث مشترك عما هو حقيقي وما هو عدل.

وعندئذ يكون الحوار طريقًا يُلزم الشخص إلزامًا كاملاً بكل ما يقوله، ذلك أنهم عندما يشاركون في الحوار فقد انتقلوا من مجرد متفرجين ليصبحوا أعضاء في مهمة مشتركة لها شقّان: البحث المشترك عما هو حقيقي وما هو عادل، والتوصل إلى حل عادل للأزمات التي تنشأ على مدار الحياة. العنف والإجبار ليسا هما الوسائل العقلانية للدفاع عما هو حقيقي وما هو عادل، أو من أجل التوصل إلى حل عادل للأزمات، بل هو الحوار الجاد الذي يجب أن يلتزم بالتالي ببعض الشروط التي من دونها يصبح مجرد هراء. إنها الأخلاقيات الخاصة بالخطاب التي عنيت بالشروط التي يجب أن تتوفّر حتى يكون هناك حوار بهذا الشكل، وهذه الشروط هي:

١ - يجب أن يشارك في الحوار هؤلاء المعنيون بالقرار النهائي، وفي حالة استحالة ذلك، أي مشاركة الجميع (لكن فقط في هذه الحالة) يجب أن يكون هناك من يمثّل مصالح هؤلاء الذين لا يمكن أن يحضروا.

٢ - من يأخذ الحوار على محمل الجد، فلا يدخل فيه وهو مقتنع بأن محدّثه لن يقدم شيئًا، بل يجب أن يكون العكس. وبالتالي فهو مهيّأ للاستماع إليه.

٣- هذا يعني أنه لا يظن أن الحق معه بوضوح وشفافية، وأن محدِّثه هو فرد يجب إقناعه، وليس شخصًا يتحاور معه. الحوار يتم بين طرفين وليس من طرف واحد.

٤ - مَن يتحاور حوارًا جادًا فهو على استعداد لأن يستمع للآخر، ليبقى على موقفه إذا لم تقنعه الحجج التي يسوقها محدّثه، أو يعدّل من موقفه إذا ما أقنعته هذه الحجج. لكنه أيضًا على استعداد ليسوق حججه وأن "ينصاع" إذا ما اقتضى ذلك أمر الإقناع.

٥ - من يتحاور حوارًا جادًا هو ذلك الشخص الذي يُعنى بالبحث عن حل عادل، وبالتالي هو على استعداد للتفاهم مع محدّثه. ولفظة "التفاهم" لا تعني التوصل إلى اتفاق كامل بل تعني اكتشاف كل ما هو مشترك وما لسنا على اتفاق فيه ولماذا. يتطلب الحوار الجاد، بالتالي، أن تتمكّن كل الأطراف من التعبير عن وجهات نظرها، وسوق أسانيدها، والردّ على المداخلات الأخرى.

٦- وحتى يكون القرار النهائي عادلاً لا يجب أن يُعنى بالمصالح الفردية أو مصالح جماعة بعينها، وإنما يجب أن يُعنى بالمصالح العامة، أي مصالح جميع الأطراف المتأثرين به.

٧- يمكن أن يكون القرار النهائي الذي تم اتخاذه خاطئًا، وبالتالي لا بدّ أن يكون خاضعا لمراجعات. غير أنه عندما يكون الأشخاص على استعداد جاد لتحديد ما هو عادل، وأن ذلك هو موقفهم، فإن عملية تصحيح الخطأ سوف تصبح من أبسط الأمور.

من البديهي اليوم أن نرى أن الحوار هو موضة العصر، فهناك اجتماعات القمم التي تتوالى، ويلتقي فيها الأقوياء على ظهر الأرض، ليتحدّثوا عن المشاكل التي تؤثّر على الجميع. ومع هذا نادرًا ما يشارك الضعفاء في هذه الاجتماعات، فمصالحهم لم يكن لها أبدا الثقل نفسه، مقارنة بمصالح الأقوياء. وهناك القلّة القليلة التي هي على استعداد لوضع القرارات المتخذة موضع التنفيذ بعد انتهاء أعمال القمة.

من البديهي أن هذا ليس له صلة بالحوارات الملتزمة، التي نتحدث عنها في هذا المقام. وليس له صلة بالبحث الجماعي عن العدالة الذي بدأه أناس واعون بأن الكلمة المنطوقة تُلزِم تماماً من ينطق بها. وليس له أدنى صلة بالكلمة الخلاقة التي توجد في التراث التوراتي، وليس لها صلة بفجر العدالة الذي كان سقراط يفكر فيه.

وإذا ما كان يتعيّن أن يكون الحوار الذي يدور في أعمال القمم مأخوذا بشكل جاد، ربما من المناسب الانتقال إلى "الوديان Valles" ومداواة المعاناة وإدراك البؤس. وانطلاقاً من هنا تستيقظ الرغبة في العدالة، التي هي قيمة لم نتحدّث عنها بشكل مباشر، لأنها هي التي توجد في خلفية كل ما قيل. تلك هي الطريقة الأكثر إنسانية لنقوم معا بتهيئة وضع وجودنا المشترك من خلال القيم التي تجعل منه وجودا إنسانيا بحق.

الخاتمة

هدف المواطنة الكوزموبوليتية (الكونية)

مشروع مشترك وواقعي:

كان كانط يؤكد منذ قرنين من الزمان، من خلال كتاباته في "التربية pedagogía"، أنه يجب ألا نربّي الأطفال ونحن نفكر في الحاضر بل انطلاقًا من موقف أفضل، أي ونحن نفكر في المستقبل. وهذه النبوءة، التي تحقّقت، لها ما يبرّرها هنا، لأنه لا توجد وسيلة أفضل من أجل تجسيد قيمة مثالية من التربية من أجل بلوغ الهدف والعمل على جعل ذلك حقيقة. ومن البديهي أن هذا الهدف يجب أن يكون متسقًا بشكل أو بآخر مع الطبيعة البشرية، فلو حدث العكس فلا جدوى من وراء ذلك، مهما بذلنا من جهد. لكن لحسن الحظ هو هدف متوائم مع الطبيعة البشرية، وهو عبارة عن العمل على خلق مواطنة كوزموبوليتية، وخلق عالم يعرف فيه الناس ويشعرون أنهم مواطنون.

من الملائم أيضًا أن نتذكّر، طبقًا لما تحدّثنا عنه في هذا الكتاب منذ البداية، أن فكرة مثل هذه تبدو متناقضة، ذلك أن المواطنين الذين ينتسبون إلى طائفة سياسية معيّنة يحدّدون هويتهم انطلاقًا من أنهم يعرفون أنهم مختلفون عن هؤلاء الذين لا ينتسبون إلى جماعتهم. فما يحدّد الهوية بين المواطنين هو نفسه الذي يجعلهم مختلفين عن الآخرين، كما أن الانتماء السياسي يتولّد من عملية الإدراج والاستبعاد. ومع هذا فمنذ أن بدأت الخطوات الأولى لما هو عام وشامل على الصعيد الأخلاقي من لدن الرواقيين والمسيحيين أخذنا نلمح وجود بذرة للشمولية الكونية موجودة داخل بني البشر، وهي بذرة أخذت تتحوّل إلى شجرة من خلال الموروث التراثي لهذه الكونية الأخلاقية، سواء كانت ذات طبيعة دينية أو سياسية (الليبرالية والاشتراكية). وهذه وتلك تتوافق مع كانط في أن البشرية لها مصير، وهو العمل على خلق مواطنة كوزموبوليتية، ممكنة من خلال ما يمكن أن يطلق عليه جمهورية الأخلاق الكونية.

وهنا سوف يضيف كانط مشيراً إلى أن القواعد الخاصة بخطة التربية يجب أن تكون كوزموبوليتية. وكذلك حتى يمكن أن نستخرج من المسوخ – وهذا ما نضيفه عن عندياتنا – أفضل ما لديهم من بُعد إنساني، لكن ليس عن طريق أن نفرض عليهم ذلك من الخارج. فالمشروعات القائمة على توليد الأمل، والمشروعات الواقعية التي يجب أن تكون داخل الإنسان هي التي يمكن أن تكون فاعلة. وهنا فإن الهدف أو المثال الكوزموبوليتي ماثل في الاعتراف بحقوق اللاجئين وإدانة الجرائم ضد الإنسانية، وفي ضرورة وجود قانون دولي، وفي المنظّمات الدولية، وكذا في التضامن الذي عليه المجتمع المدني القادر على تجاوز كل الحدود.

يمكن للمشروع الخاص بخلق مواطنة كوزموبوليتية أن يحوّل جميع البشر إلى مجتمع. لكن لا يصل الأمر إلى الدرجة التي يفهم منها أنهم سوف يقيمون علاقات شخصية فيما بينهم، ولو أن هذا يبدو محتملاً مع مرور الأيام، بل لأن المشروع الذي يشيّد مجتمعا هو على سبيل الخصوص وجود قضية عامة. ولهذا فإن الانتساب، من حيث المولد، إلى سلالة أو إلى أمة هو أقل أهمية من مساهمة الآخرين في تنفيذ مشروع: تُسهم هذه المهمة المشتركة التي تم اختيارها بحرية انطلاقًا من منطلق طبيعي في خلق روابط عامة وخلق مجتمع.

إن ضرورة خلق وتجسيد مجتمع مثل هذا، هي مبدأ أخلاقي مثلما كان كانط يبرهن على ذلك، عندما أشار إلى أي من الأبعاد التي يجب أن تكون عليها التربية الكوزموبوليتية. فمن حيث المبدأ من المهم التأهيل في باب المهارات الضرورية لبلوغ أية غايات، وهذا ما يُطلق عليه كانط تأهيلا "تعليميًا ميكانيكيًا"، ذلك أن تعلّم الوسائل التي يجب السير عليها لبلوغ غايات أو أخرى، هو أمر يرتبط بالمدارس، وتتم ممارسته بعد ذلك بشكل ميكانيكي.

من الضروري، في المقام الثاني، التعليم في إطار الحكمة prudencia الضرورية حتى يتمكّن المرء من التأقلم مع الحياة في المجتمع وأن يكون محبوبا وأن يكون له تأثير. ويطلق كانط على هذا البعد التربوي مسمى "التمدّن" civilidad" حيث يتضمّن المصطلح معاني إضافية مختلفة جزئيًا عن المعاني التي حدّدناها في هذا الكتاب، إضافة إلى أنها مماثلة بشكل جزئي. وحتى يتّضح الأمر نقول إن المدينة تعني عند كانط حسن التصرف واللطف ونوعًا من الحكمة، حتى يتمكّن المرء من الإفادة من الآخرين، من أجل بلوغ أهدافه. ومن البديهي أن هذا ليس له علاقة قوية بالأخلاق، فمن يعرف الإفادة من آخرين هو شخص حكيم ومدني، وبالتالي يدخل في صورة المواطن الجيّد، لأنه يعرف الالتزام بحصافة في مسألة الأمور العامة.

ومع هذا فذلك المواطن الأناني لم يبلغ بعد الأخلاق، ذلك أن التأهيل الأخلاقي هو على العكس، بمعنى أنه هو الذي يسمح بالتمييز بين الغايات التي نضعها لأنفسنا، وما هو الجيد منها، على أساس أن هذه السمة تتعلّق بتلك التي يراها المرء كذلك، ويمكن أن تكون أيضًا غايات بالنسبة للباقين. ولهذا فإن الشخص الذي تربّى أخلاقيًا، هو ذلك الذي يضع في الحسبان تلك الغايات التي يمكن أن يرغب فيها أي إنسان، مما يقوده إلى أن تكون له مرجعية هي المجتمع العالمي universal.

من الواضح أيضًا أننا على مدار صفحات هذا الكتاب لم ندخل في باب المواطن الحقيقي في المجتمع السياسي، ذلك المواطن الأناني الحكيم الذي يفيد من مواطنيه، بل هو ذلك الذي يرغب في الإسهام في هذا المجتمع العادل. ومن هنا فإننا طالبناه أن يتصرف كما لو كان مواطنًا في هذا العالم وكمواطن أخلاقي، ذلك أنه اليوم لا يمكن اعتبار أي مجتمع عادل لا يضع "الأجانب" في الحسبان، إضافة إلى العناية بأفراده. وهنا نرى أن الذي يعرف أن الذي يتمكن من التمييز هو مواطن سيء، إذا ما كان ذلك قائمًا على الظلم، وأن عملية التعلم الشهيرة من أجل حل المشاكل، والتي أصبحت موضة في المدارس، يجب أن تسير في طريق التوصل إلى حل عادل لها، ألا وهو أن "تعلّم التعايش" ليس كافيًا بل "تعلم التعايش في إطار العدالة".

يستتبع هذا أن على كل مجتمع سياسي أن يُولّي اهتمامًا بالحاجات الأساسية لأفراده، وإذا ما تم الوفاء بهذه الاحتياجات بشكل معقول فإنه مجبر على الاهتمام باحتياجات باقي البشر، رغم أنهم قد لا يكونون من مواطنيه. فأن تغلق الأبواب أمام الوافد أو الأجنبي أو اللاجئ يعني أننا نرفض الوفاء باحتياجاته الأساسية بحجة أننا نُعنى باحتياجات المواطنين إنما هو ظلم صراح. وعندما يكون هناك تعارض بين الاحتياجات البيولوجية والرغبات النفسية فإن العدل يقتضي أن نُعنى في المقام بالأولى بغض النظر عمن يعيشونها. ومن هنا فإن على أوربا أن تقوم بمراجعة وتغيير تلك القوانين المتعلّقة بالوافدين والأجانب من تلك التي تضن عليهم ما هو أساسي للإنسان بحجة إرضاء رغبات من لا يشعرون بالعوز. وإذا ما كان هناك من يعاني العوز في أوربا في الوقت الحاضر، فإن ذلك لا يرجع أبدًا إلى أن الوافد قد اقتطعها منه، أي أخذ منه مكانه في العمل.

وعلى ذلك فحتى يكون المرء مواطنًا صالحًا في أيامنا هذه، وفي أي مجتمع سياسي، يجب إرضاء المطلب الأخلاقي الذي هو المرجعية وهو مواطن في هذا العالم. ولن يتم الوفاء بهذا المطلب من خلال التربية فقط أو اتخاذ الإجراءات القانونية، بل العمل على تغيير النظام الدولي

في مجالات مختلفة، وفي هذا المقام نذكر حقل الاقتصاد السياسي، حيث يجب أن تكون فكرة المواطنة الاجتماعية، ذلك أن خيرات هذا الكوكب هي اجتماعية ولا يمكن استبعاد أي كائن بشري عنها.

المواطنة الاجتماعية الكوزموبوليتية:

عموم المواطنة الاجتماعية:

تكاثرت خلال الآونة الأخيرة الكتب والمؤتمرات التي تعالج موضوع "الاستبعاد"، وهنا من المناسب التساؤل "الاستبعاد من ماذا؟"، لأنه من غير المتصوّر أن نعرف أننا نستبعد أحدًا بشكل ظالم، إذا لم نكن واعين لماهية هذه العناصر التي تنسب إليه بحق، فخيرات الأرض هي خيرات اجتماعية، وليس هذا نوعا من التنازل حسن النيّة، بل هو نوع من الاعتراف يتوافق مع الحسّ العام، ذلك أن كل فرد يفيد من عدد معين من الخيرات، لأنه يعيش في مجتمع، ومنها الغذاء والودّ والتربية والملبس والثقافة، فكل ذلك الذي يباعدنا عن ذلك "الطفل الذئب" هو من الخيرات التي نفيد بها لأننا اجتماعيون[١٢٠].

ومن هنا تفقد نظرية "الفردية الإيجابية" القدرة على الصمود، وهي التي بدأت مع الاقتصاد الحديث، إذ بمقتضاها كل إنسان هو مالك قدراته وما تثمره دون أن يكون مدينا في هذا الشيء للمجتمع. لكن من الواجب الاعتراف بأن تنمية السمات الإنسانية (وهي الذكاء والإرادة والقلب) مدينة بنسبة كبيرة للأسرة والمدرسة ومجموعة الأصدقاء والجماعة الدينية والاتحادات التطوّعية والمجتمع السياسي. وهي مدينة أيضًا للمجتمع الدولي حيث نعيش الاقتصاد العالمي، فكل منتج هو ثمرة الجهد المشترك الذي يقوم به الذين يعملون في أماكن مختلفة على ظهر الأرض، حيث أصبح من المستحيل تحديد منتج مقتصر على مكان بعينه بشكل حصري، وهذا بفضل عولمة الاقتصاد. ومن هنا فإن القول إن كل فرد هو مالك قدراته وما ينتج عنها ليس مؤشراً فقط على الأنانية وإنما على الجهل أيضًا.

أما ثروات الكون فهي من إنتاج الأفراد الذين يعيشون في مجتمع، وبالتالي فهي ثروات اجتماعية. وبناء على ذلك فإن هذه الثروات يجب توزيعها اجتماعيًا حتى يمكن أن نطلق صفة العدالة على هذا التوزيع. لكن ما هي الثروات التي يوزّعها المجتمع؟

(120) Michael Walzer, *Esferas de la Justicia,* México, F.C.E., 1993.

علينا أن نتذكّر هنا أن ثروات الأرض متنوّعة، ذلك أن بعضها يمكن اعتباره ماديًا، وأخرى غير مادية أو روحية. وعلى هذا فلكي يتم توزيع هذه الأموال وتلك بعدالة، من الضروري أن يكون هناك إسهام من القطاعات الثلاثة في المجتمع: القطاع الاجتماعي والقطاع الاقتصادي والسياسي. ودون إسهام هذه القطاعات فإن التوزيع يصبح غير عادل.

تتوفّر المجتمعات من حيث المبدأ على ثروات يمكن أن يُطلق عليها ثروات مادية، مثل الغذاء والملبس والمسكن والخدمات الاجتماعية في أوقات الشدة، كما تتوفر أيضًا على ثروات يمكن وصفها بأنها غير مادية أو روحية مثل التربية والثقافة والودّ والأمل والحلم وفضل الله. هذه كلها ثروات نتمتّع بها لأننا نتلقاها من المجتمع، بما في ذلك الفضل الإلهي الذي يصلنا من خلال الأسرة والمجتمع المؤمن.

إن أول وأبسط مبادئ العدالة هو توزيع تلك الثروات الاجتماعية على كل الأفراد، لأنّهم جميعًا هم أصحابها، وبالتالي فإن استبعاد الكثير من الأفراد أو البعض أو فرد واحد من هذه الثروات إنما هو ظلم صريح.

ولهذا ما زال من الضروري مواصلة العمل في مشروع أوربا الاجتماعية الذي ينادي جميع مواطنيها بحماية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفوق هذا، وهو الأهم، وضع مهمة تاريخية تتمثل في العمل على حماية جميع البشر على ظهر الأرض. وفي هذا المقام ليس الأمر إلا الكفاح من أجل الوصول إلى الحد الأدنى من العدالة التي تطالب بها المواطنة الاجتماعية الكوزموبوليتية. ومن الملائم أن نذكر في هذا المقام أيضًا أن الموقف الحالي يتّسم بأنه موقف ظالم بوضوح، إذ تتوفّر الوسائل الكافية التي تفي بالحاجات الأساسية، ومع هذا فلا يحدث ذلك على الإطلاق، إذن ما ينقص في الأساس ليس الوسائل وإنما الإرادة.

يجدر أيضًا أن نذكر بأن الثروات الاجتماعية ليست مادية فقط، بل غير مادية، وأن التنظيم السياسي والاقتصادي ليس من حقه -مهما كان نظامًا عادلا- أن يحول دون وجود الأمل والحنان والعزاء والمشاعر عند المواطنين. وهنا نجد أن القطاع الاجتماعي الذي تشكّله الأسرة ومنظمات المجتمع المدني والجماعات الدينية هو الذي يقوم بدور البطولة. أضف إلى ذلك أنه يتعاون في مهمة العمل على إشراك جميع الأفراد هي الثروات المادية، وذلك من خلال تذكير السياسيين بالقيام بمهامهم، ويقوم هذا المجتمع نفسه بتطوير خطط ومشروعات في هذا المقام،

وعليه مهمة بثّ المشاعر والأمل، وبعث الحب والعزاء، وتقديم الحب الإلهي إذا ما كان ذلك يتعلّق بجماعة دينية.

ليس من حق أحد على الإطلاق أن يفيد من هذه الثروات بشكل حصري، وكأنّه هو الذي أنتجها ـ سيرا في هذا على شاكلة الفردية التملكيّة ـ وهو الذي يجب أن يستهلكها. فألا يشرك المرء الآخرين وألا يدعوهم إليها إنما يعني الاستبعاد، وإعادة بعث هذه الصورة المؤلمة "لعبد يهوا"، ونحن في نهاية القرن العشرين، وهي الصورة التي كان يتحدث عنها عيسى، والتي كانت ذات وجوه كثيرة: مثل اللاجئ، والذي اختفى، والذي لم يحظ بالاعتراف الاجتماعي، والذي يعاني الجوع والعطش والشفقة، والطاعن في السن الوحيد، والأسرة التي استنزفت مواردها في رعاية العجائز منها والعناية بشئونها، وذلك الذي لا يوليه أحد اهتمامًا، لأنه لا قوة له، والذي لا يأمل في شيء، والذي لا يؤمن بشيء.

تتكسر "الحلول" الفردية والأنانية والخاصة بجماعة بعينها والحسابات البائسة والقانونية دون قلب أمام هذه الاستبعادات. إذن نجد أن التضامن الواعي والحكيم هو موقف أخلاقي سليم للقضاء على الظلم المتمثّل في الاستبعاد وعدم المشاركة في ثروات الأرض (المادية وغير المادية) من قِبَل ملاكها الحقيقيين. ذلك هو ما يتطلّبه موضوع العولمة الاقتصادية، إضافة إلى أمور أخرى.

العولمة الاقتصادية والعولمة الأخلاقية:

تُعتبر العولمة والبطالة من الموضوعات الأساسية التي نراها واضحة من خلال الإصدارات في الحقل الاقتصادي، وكذلك في باب "البيئة" والمحافل الدولية. فقد بلغت الأسواق المالية شأوا كونيًا، وأخذت المعلومات تصل إلى جميع أنحاء الأرض. هناك بعض المهام التي تتجاوز إمكانية أمة واحدة مثل الحيلولة دون تدمير التوازن البيئي والعمل على محاربة التصحر في هذا الكوكب والقضاء على وباء الجوع والحرب وتدمير لعنة الفقر. ولا شكّ أننا نعيش في "القرية الكونية" التي جعلت من الدولة الأمة شيئًا مصغّرًا وتتطلب حلولا كونية لمشاكلها.

وإزاء مثل هذه الأمور، نلاحظ على الأقل ثلاثة من ردود الفعل وهي: ذلك الموقف المرتعد والكارثي الراغب في التراجع والمتوجّس من تغيرات تبدو له أنها نهاية العالم، وأن الأمر يتجاوز قدرة أي تدخّل بشري، أما رد الفعل الآخر فهو الانتهازي، الذي يستغل الماء العكر

والقلق السائد ويحاول أن يجعل المياه تصب في صالحه الفردي، أو في صالح جماعته، فذلك هو ما يهمه في الأساس. وثالثها هو الأخلاقي المقتنع بأن التجديدات يجب أن تكون فرصة لتقود الجميع، ومن أجل هذا علينا أن نكون شجعانًا في مواجهة المشكلة.

"أن نكون شجعانا في مواجهة المشكلة coger el toro per los cuernos يعني في حالتنا هذه التخلي عن الخطاب الكارثي، وأن نتلقى الجديد بتفاؤل، وأن نوجّهه صوب غايات قديمة، لكنها لم تستغل، مثل الوصول إلى أقصى قدر من الحرّية والمساواة والتضامن. ولهذا من الضروري أن نتمثل بشكل عام وشامل تلك المشاكل التي تطرأ على المستوى الكوني، وأن نتخلّى عن الكارثية والأنانية الانتهازية، فهذا تخلف".

في القرية الكونية نجد الأنانية موقفا عفا عليه الزمان، مثلما هو الحال بالنسبة لموقف العشائرية الصغيرة ومحاباة الأقارب والصداقات والقرى المحلية والدفاع عمن "هم مني"، ومن "هم منا"، سواء كان ذلك على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الجامعة أو المستشفى. وليس هناك من موقف أمام الشمولية إلا باتخاذ موقف أخلاقي عام، أفقه اتخاذ القرارات ذات المصلحة العامة، رغم أنه قد يكون من الضروري بناء ذلك اعتباراً من الثروة المحلّية. أما الموقف الآخر الذي يتجسّد في الانتهازية قصيرة النظر فهو أمر مضى وانتهى، وليس هذا فقط، بل هو انتحار وقتل.

الكفاح من أجل عولمة أخلاقية، ومن أجل عولمة التضامن والعدل، هو الطريقة الوحيدة لتحويل ما أطلق عليه خيسوس كونيل "الغابة الكونية" إلى مجتمع إنساني، حيث يندرج تحت لوائها جميع الأشخاص وجميع الثقافات التي تدعو إلى الإنسانية.

الثقافة البينية الشاملة:

من البديهي أن الثقافة البيئية يمكن أن تكون مشكلة، سواء عند رسم معالم مواطنة سياسية، أو عند تكوين نموذج للمواطنة الكوزموبوليتية. والسبب أنه إذا ما أكّدنا أن الديمقراطيات الليبرالية توجد فيها ثقافة مسيطرة ـ الليبرالية – أما باقي الثقافات فإنها تشعر بأنها مهمّشة، بحيث نجد أن مواطني "الدرجة الثانية" سوف يواتيهم شعور سيء بأنهم أعضاء فيها، فإن المشكلة تزداد تعقيداً عندما تكون المرجعية لدينا هي المجتمع الإنساني بالكامل. فكيف نتمكّن من جعلهم يشعرون أنهم مواطنون من المجتمع نفسه، أي أصحاب الثقافات

المهمّشة، اللهم إلا إذا كان هذا الموقف مؤقتا وفي طريقه للزوال؟ وما هو معنى المواطنة الكوزموبوليتية فيها درجات للثقافات حيث تجرى إدانة بعضها بأن تحتل أدنى درجة في السلّم؟

إن طرح النقاش حول التعدّدية الثقافية من المنظور العالمي يزيد بشكل واضح تلك المشاكل التي تواجهها المجتمعات السياسية المحددة، ذلك أنه يتطلّب من كل واحدة منها احترام الثقافات الأخرى التي تكاد تكون موجودة على هامش هذه المجتمعات. ولا يقتصر الأمر فقط على الاحترام، بل يجب أن يكون هناك الحوار. وهو حوار – طبقا لمقولة هونتجتن Huntington – مطلوب وضروري من منظور الرغبة في البقاء: أي الرغبة في الحيلولة دون وقوع حروب عالمية جديدة. وهنا نذكّر -طبقًا للمؤلف المذكور- بأن المصدر الرئيسي للأزمات في المستقبل سوف يكون الجانب الثقافي، وأن هذه الأزمات سوف تنشأ بين جماعات تنسب إلى حضارات مختلفة، ذلك أن أبرز الاختلافات القائمة بين الجماعات البشرية هي- في نظره – الاختلافات الحضارية[١٢١].

ويرى الكاتب المذكور أن ما يهم الناس ليس الأيديولوجية السياسية أو المصالح الاقتصادية. وتتحدّد ملامح المشاكل من خلال الإيمان والأسرة والدم والمعتقدات، ولهذا فإن الناس سوف يكافحون وسوف يموتون من أجل ذلك. وذلك هو السبب الذي من أجله أخذت الأزمة بين الحضارات تحل محل الحرب الباردة كظاهرة مركزية في السياسة الدولية. وهذا أيضًا هو السبب الذي من أجله نجد أن المعادل الذي تقدّمه لنا الحضارات – الذي هو أفضل من أي خيار آخر – هو أنه يقدم لنا نقطة انطلاق من أجل فهم المتغيّرات في العالم والبحث عن حل لها[١٢٢].

وفي هذا المقام، نجد الجهود الثريّة تبذل في باب اكتشاف العناصر المشتركة بين جميع الأديان. ومن هذه الجهود "برلمان الأديان العالمية" وهذه العناصر المشتركة كثيرة[١٢٣]. وتدخل في هذا المقام أيضًا الجهود التي يبذلها مؤلفون مثل رولز من أجل ضمان الحد الأدنى من العناصر المشتركة بالنسبة لأكبر قدر من المجتمعات.

---

(١٢١) صامويل هونتجتن "صدام الحضارات" برشلونة- Paidoz ١٩٩٧م.

(122) Samuel P. Huntington, "Si no son civilizaciones, qué son? Paradigmas del mundo posterior a la Guerra Fría".

(123) Ver las conclusions del Parlamento de las Religiones Mundiales en Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (eds.), *Hacia und 'etica mundial,* Madrid, Trotta, 194.

ويرى رولز أنه إذا ما كان الأمر لا يتعلق بالاستقرار السياسي لمجتمع ليبرالي به تعددية معقولة، بل يتعلق بوضع حقوق للشعوب، عندئذ يكون من الضروري طرح الحدود الدنيا التي يمكن أن تقبلها مجتمعات غير ليبرالية (مقسّمة إلى طبقات) بحيث يمكن أن تكون "منظّمة جيدا" : أي أن تكون سلمية، وأن يحكم نظامها القانوني مفهوم للعدالة، يقوم على الصالح العام، بحيث يفرض واجبات وضرورات أخلاقية على جميع أعضائه، وأن يحترم الحقوق الإنسانية الأساسية (مثل حق الحياة والحرّية في مواجهة العبودية، أو العمل القهري، والملكية والمساواة الرسمية)[١٢٤].

يمكن أن يكون الانطلاق من هذه الحدود الدنيا للعدالة التي تتفق عليها دول مختلفة، والانطلاق مما هو مشترك بين الثقافات المختلفة والمعتقدات الدينية، هو الطريق الجيّد في بناء ذلك السلام الدائم الذي نحلم به منذ زمن بعيد، من قبل أن تولد المشروعات التنويرية للسلام.

ومع هذا، ورغم الأهمية الكاملة التي نوليها للاختلافات الثقافية، فإنني أريد أن أسجّل هنا أن الأزمات الكبرى والصعوبات في طريق بناء مواطنة سياسية ومواطنة متعددة الثقافات ما زالت تضمّ في أعماقها وبقوة السبب الأكبر، وهو عدم العدالة الاقتصادية والاجتماعية. ورغم الجهد المبذول في باب الإشارة إلى أن المشاكل الاجتماعية الكبرى هي اليوم العنصرية والنفور من الآخر، فمن باب إحقاق الحق أيضًا القول إن أغلب هذه المشاكل هي الخوف وكراهية الفقير والضعيف والمحتاج. فليس الأجانب، لكونهم كذلك، هم المختلفون (فنحن جميعًا كذلك) الذين يثيرون النفور، بل هم الضعفاء والفقراء.

ومن الأمور البديهية في هذا المقام في إسبانيا، والواضحة وضوح الشمس، ما يتعلّق بثقافة تعامل على أنها ثقافة من الدرجة الثانية، وهي ثقافة الغجر، وهي ثقافة لم تهمّش بفعل الاختلاف الإثني، بل لأنها تضع الأمن موضع خطر. فلا أحد يستاء من أسرة "فلورس"، الأسرة المعروفة للجميع والتي تحظى بالتقدير، بل ما يقلق هم الغجر الذين يعيشون في الأحياء المهمّشة، ويقومون بجمع ورق الكارتون، ويتاجرون في المخدرات. وبالتالي فإن المشكلة الكبرى هي الخوف والنفور، آخذين في الاعتبار الترحاب والحفاوة التي يُقابَل بها العرب من المليونيرات، أو أصحاب المعاشات من الألمان، الذين يأتون لقضاء آخر ما تبقى لهم من العمر على شواطئنا.

---

(124) John Rawls, "The Law of Peoples", en Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), *On Human Rights*, pp.60-63.

وعلى هذا، يمكننا القول إن الاعتراف بالمواطنة الاجتماعية هو شرط أساسي في بناء مواطنة كوزموبوليتية، تنطلق من كونها عادلة، لتجعل جميع الناس يشعرون ويعرفون أنهم مواطنون في هذا العالم.

من الضروري احترام حقوق الإنسان. هذا هو القانون، ألسنا بشرًا؟
كل فرد من حقه الحياة. هذا هو القانون، ألسنا بشرا؟
كل فرد من حقه أن يعبّر عن نفسه بحرية. هذا هو القانون، ألسنا بشرًا؟
من الضروري دعم الديمقراطية. هذا هو القانون، ألسنا بشرا؟

"خلال حقبة التسعينيات من القرن العشرين أصبح مصطلح "المواطنة"، ذلك المصطلح القديم، موضة في هذا السياق المعرفي، وهو المعنى الذي يستخدم الأنجلو ساكسون مقابلاً له هو morals (الأخلاق)، و الغاية منه هي التدبر والتأمل كثيراً في الأخلاق وكذا في الحق والسياسة. تكاثرت "نظريات المواطنة" وتكثر الإشارة إليها في الخطاب الأخلاقي، بمعناه الواسع؛ أي المواطنة السياسية للأفراد في دولة قومية، ومواطنة تتجاوز حدود القومية في حالة الجماعات التي تتجاوز حدود الدولة مثل الاتحاد الأوربي، ومواطنة كونية في إشارة ضرورية إلى جمهورية عالمية."
يتناول هذا الكتاب نظرية المواطنة بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والاثنية...المواطنة السياسية، من الإنسان السياسي إلي الإنسان القانوني، والمواطنة الإجتماعية من دولة الرفاهية إلي دولة العدالة، والمواطنة الإقتصادية وتحول الإقتصاد، المواطنة المدنية وعموم الأرستقراطية، كذلك مواطنة الثقافة، والتربية في إطار المواطنة.

المؤلفة :آديلا كورتينا
فيلسوفة اسبانية معاصرة ولدت سنة 1947، ألفت كثيرا من العناوين في باب الفلسفة التي تتخذ إطارا لها من خلال اسهامات كل من كانط وهيجل وهابرماس وآبل.اهتمت عديلة كورتينا في هذا المقام بتجربة مرحلة الانتقال الإسبانية نحو الديمقراطية ومن هنا كانت رحلتها الي مصر في نهاية عام 2011 وحوارها مع الازهر الشريف.

المترجم : د.علي المنوفي أستاذ الادب الاسباني المعاصر بجامعة الأزهر، ترجم العديد من الأعمال عن الإسبانية تتناول مجالات التاريخ والإبداع الأدبي في إسبانيا وأمريكا اللاتينية ومجالات العلوم الإنسانية في الفن والعمارة في الأندلس.